



Copyright © King Saud University



٢١٤  
ح

حاشية رمضان أفندي على شرح السعد على المقائد

النسفية، تأليف رمضان أفندي، رمضان بن محمد

- كان حيا قبل ١٠١٧ هـ. كتبها عبد المال

ابن (؟) القاضى في القرن الثاني عشر الهجرى تقديرا

١٦٧٢

١٤٧ ق ٢١ س ٥٠٢٠٤٧ اسم

نسخة جيدة، خطها تعليق حسن. طبع

التيهورية ٤ : ٨١، قوله ١ : ١٧٢

١- اصول الدين أ- المؤلف بد الناسخ

ج- تاريخ

النسخ

Copyright © King Saud University



كتاب  
شرح شرح المقاييد  
للإمام العالم العلامة  
الملا رمضان  
الحنفى  
نفا  
بسم الله الرحمن الرحيم  
أبى  
م

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات  
 اسم الكتاب كتاب حاشية رمضان في شرح المقاييد  
 اسم المؤلف رمضان بن أحمد بن محمد الحنفى  
 تاريخ النسخ ١٤٧  
 عدد الأوراق ١٤٧  
 ملاحظات مقاييد



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين  
 الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء ونفرد بالوحدة والفرق والبقاء عجزت عن ادراكه  
 فاته عقول العقلاء وخيرت في بدء الوصية اراء الزكيا والصلوة والسلام على  
 سيدنا محمد خير رسل وختم الانبياء رفع بنا جلسته الى السماء وعلى اله الاتقياء  
 الكرام واصحابه الاصفياء العظيم وبسم الله يقول العبد الفقير الذي الى ربه العني  
 رمضان بن محمد بن محمد الحنفى عفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه لما راي مختصر  
 المشهور شيوع العقائد كاللادى والدرر وسابق في الدقائق سيرة الشمس والقمر  
 يا يوسى ارباب البصائر والنظر وجزا الوفاظ والمباني ايتى النجوى المعاني كشيخ  
 الاعظم العلامة استاذ علماء العالم برهانه الشريعة والحق والدين افضل المتأخرين  
 سلطه المتبحرين مولانا سعد الملة والدين اعلى الله درجته في الطييين ارت  
 ان اشرحه شرحا يزيد في وجه تراكيبه صغابه كاشفا في وجهه معانيه نقابه مغنيا  
 عن بقية كتروم في الاديضاح اغناء الصباح في المصباح ناكيا في الانجاز المختل  
 والاطناب الممل متم كما يقول رسول صلى الله عليه وسلم خير الكلام ما قل ودل  
 يتوفيق الله والعناية واسئل ان يجعل الخواض والمعوام وسيلة الى المقصود التام انه  
 ولي اعانى على التوفيق واتمامه بالخبر على التحقيق وهو باجابه الدعية حقيق والامول  
 من المشرفين في هذا الكتاب انه لا ينسوه في دعايهم المستجاب انه المير للصواب  
 والقيام لله ملقا الابواب والله اعلم بالصواب قال في كتابه نور  
 الله رفته في غرف الجنان ارقه بسم الله الرحمن الرحيم  
 ستغيا به وشبر كاشفنا به افتدا بالكتاب العزيز وعلا بموجب الحديث

لغوه

ليقول ثم كل امر ذي بال لم يبداء فيه باسم الله فانه ابنه الى ابد  
 البال والبال في الشان امروذي بال الى شريف ومهم قيل كم من امر  
 ذي بال لم يبداء فيه باسم الله ولم يبق ابنه كما انه كم من مبداء اوده بقى  
 ابتره والامر ان محو سان لا يكن انكار صحاح ان احد بيت  
 التسمية ينافي الاقل بعبارة ومنطوقه والثاني ينفرد  
 المخالف او العرفي والجواب عنه شبه الجواب عما يورد  
 عن قوله ثم حيل من شكا اليه بعض الصحابة الفاقة فقال كم من  
 مستديم للطهارة لا يترتب كفاية فضله عن ان يوسع عليه وحق  
 جهده عن الشئ الاول ان البداية اعم من بداية الصورة والصحة كما  
 لصلوة عند الشافع رح لا يصح بدون القبلة لانها جنة من فرض  
 الفاني ومن بداية الشجرة او بداية البركة ولا ثم انتفاء الكل عند  
 عدم البداية وعن الشيخ الثاني وحديث الطهارة انما تخلق  
 الاثر لما لا ينافي الاقتضاء كما عرف اما عند القائلين بخصيص  
 العلة فقط في اما عند غيرهم فيجعل عدم المانع حصر العلة وفي المانع  
 هنا كغلبة حياته نفس قائله وعند علية احد الصديين لا يبعوا  
 للاخر تاثيرا وفي الموانع ايضا نحو قول القائل فان تقى لا يقبل الداء  
 عن قلب لاه الله اختلف النكاح في معنى اسم الله فقبل انه  
 غير مشتق ويومذ هب اهل الحق فيكون اسماء غير مشتقا  
 مختصا بالله تعالى وما يدل عليه ان غيره من الاسماء نقل عن العرب  
 اشتقاقا من الابد الاكم لا قبل الرسول ولا بعده ثم ولا  
 استعمال القطة في الله فضلا عن وصفه صفة للغير وقيل انه

ع ٥٥  
فان قيل

قال وم من على الطهارة  
 يوسع عليك الرزق

جبهه

وعن الشوق

كرو



مشتق من القول وهو الفزع أي يفزع اليه في جميع الأحوال اعلم  
 ان هذه الاسماء جامع لصفات الالهة والربوبية وهو اعظم الشدة  
 وتسمي اسماء لالهة الذات الجامعة لصفات الاله والسميم غيره  
 ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقان من الرحمة والرحمان من ائمة المبالغة  
 ايضا الا ان فعلان ابلغ من فعل لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى  
 كما في قطع وقطع وتخصيص الحسية بهذه الاسماء اي الله والرحمن والرحيم  
 ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به في جميع الامور وهو المعبود  
 الحقيقي الذي هو في النعم كلها عاجلا وآجلا جليلا وحقيقيا فينبغي تسميته  
 اسمه الى جناب الناس وبتمسك بجلال الله فينبغي تسميته بذكره  
 والاستمداد به عن غيره وهو على الصفة والعامل في الصفة هو العامل  
 في الموصوف وقال الاخفش راجع العامل فيها معنوي وهو كونه ابنا  
 وجوز تسميها على اخبار اعني ورثها على تقدير هو الحمد لله اردف  
 التسمية بالحمد في مفتتح الكلام اقتضاء لما ورد في الاخبار ومتابعة  
 لكلام الملك الجبار واداء لبعض صفاته ما استوفى من ضرب الاحسان  
 التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التعريف العظيم الشأن وقد دل على  
 في التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص  
 الحمد كلها حقيقة على قاعدة اهل الحقيقة لا ادعاء كما هو مذهب اهل  
 الاعتزال لان افعال العباد مخلوقة العباد عندهم فيرجع الحمد الى  
 العباد لكن لما كان الاقدار واليكن من الله تعالى كما ان الحمد كلها حقيقة  
 لله تعالى ودعاء من الحمد لله كل الحمد لله لا يشترك فيه على الحقيقة  
 سواه لان المنعم بالذات والمالك على الاطلاق فان قيل قولنا

صفقان

تلك القدوس

مجردان

التسمية

الحمد

الحمد لله اخبار عن نبوت جميع الحامدين ولا يلزم منه صدق والحمد  
 من حيث يلزم ان يكونا حامدين قلنا بان الاخبار عن النبوت حمد  
 اذ هو وصف بالجمل على جملة التعظيم والتجليل فكل هذا التفسير كتماننا الى  
 وانما ترك العاطف لئلا يشوب بالنبوة فكل بالنبوة لانه النقص ورد في صفا  
 الحمد ايضا الى كما ورد في حق التسمية لله عدم كل اسردي بال لم يبداء  
 فيه بالحمد لله فهو اجزم وقد فقه بالابتداء وحيث الله واللقوم مثله  
 الحمد وفي اي واجب او ثابت واصله النصب على الله مصدر فعل محذوف  
 اي احمد الحمد وانما يدل على الرفع ليدل على عموم الحمد ونباتة له  
 دون تجده وحده وهو من المصادر التي ينصب بافعال مفعولة  
 لا يكاد يستعمل معها الفعل كشكر او كفر اي اشكر وشكر او فها يحاكم  
 اي اسبح بحمده ومعاذ الله اي عوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال  
 بانواع الدال اللام وبضم اللام شتم بلالها من حيث انها شتم لان معانته  
 كله واحدة ويجوز نصب الدال على اخبار اعني المتوحد بجلال ذاته  
 وكما قاله في الحظية عظم اصطلاحات الفقه من ذكر الذات  
 والصفات والوحدة والجلال والتقدس والكمال رعاية  
 لبراعة الاستدلال البراءة الضعيفة يقال به ع اذا فاق في امثاله  
 استدل الشيء اقل يعني اذا كان الاول الحظية على وجه شتم التعظيم  
 الى المقاصد كانت تلك الحظية فائقة على خطبة الغير المستند على  
 ذلك فكل هذا لا يكون باسم الله لبراعة الاستدلال ومع كونه  
 الله تعالى متوقفا بجلال ذاته وكما قاله صفاته لا يوجد ان غيره  
 تعالى لان صفاته تعالى فورية ولطفية سلبية ونبوتية قدسية وصفاته غير

مدني

الفائقة



من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوقفاً لجلال ذاته وكمال صفاته  
ولذلك اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته بخلاف  
وحدة غيره المستفاد منه الجلال مصدر مجمل ان يكون في معناه فيكون  
اضافه الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويجمل ان يكون بمعنى الفاعل فيكون  
الاضافه المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير  
الكلام المتوحد بذاته الجليله وكذا قوله وكما حال صفاته اما بغير المصدر  
فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللزوم واما بغير اسم الفاعل فيكون  
الاضافه من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير  
الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما صفة التعريف  
واما صفة السلبية مثل ان لا يكون نوع جسم ولا جسمانياً ولا هو  
ولا عرضاً ولا متجزئاً ولا متبعضاً وغير ذلك من التسلوب والمراد  
بكمال صفاته اما صفات اللطف او الصفات الثبوتية مثل  
العلم والقدرة والحياة وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاقصفت  
باصدادها عما كما للجهد والعجز والموت وهي نقائص لكن الثاني الا  
لانها من امارة الخلق فلا يتصف بها فان قيل لا يجوز اضافة  
الذات الى الصفة الذي يعود الى الله تعالى في قوله جلال ذاته لانه  
اذ اضيف اليه يندم ان يكون ذاته غير نفعه لان المضاف غير  
المضاف اليه فكن الصفة يعود الى لفظ الله تعالى لا الى سماء فاذا  
يجوز ان يكون ذاته غير اسمه المتقدس في نفوس الجبروت  
من قدس في الارض اذ ذهب فيها و ابعده يقال قدس اذا  
كلر لان مظهر البشي مبعده عن الاقدار والقدر في الطهارة

هرا

ظاهره  
استحالة

صلوة

والتقدس التطهر وذلك في حق العبد تنزيه عن كدور ان الزهولة  
المتقدس في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه النفوس جمع نفوس وهو  
صفة قائمة بالغير محولة بالمواظبة على منوعة في صفة الشيء بما فيه  
من الحسن واليقال في وصف البشي بما فيه من الذم وبهكذا  
حال اهل اللغة والفروا بينه وبين الصفة ان الثبوت لا بد  
ان يكون محولاً على منوعة بالمواظبة بخلاف الصفة فعلم ان  
بشيء ما عموماً وخصوصاً مطلقاً لان كل نعت صفة بخلاف العكس  
نحو الحيوة والعظيمة بغير واحد وهو العظمة غير ان فيه  
شبهاً من المبالغة الدالة على زيادة اللفظ وفي الاصطلاح لكلام  
عبارة عن الصفات كما ان الله هو عبارة عن الذات قالوا اضافة  
في نفوس الجبروت اضافة المستلزمة اسمها اذا حملت على معناه الا  
ويجوز ان يكون من جبرته على كذا اذا كرهه على ما اراده عن  
شوائب النفس منغلقاً بالمتعدي جمع شائبة وهي الخاطئة  
وسمائه اي علامات النفس والصلوة بالرفع عطف على الحمد  
ومع الصلوة على محذوم اللهم عظم في الدنيا باعلاء ذكره و  
اظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة شفعه في امته و  
ضعف اجره ومثوبته والصلوة مختص بالرسول واليقال  
على غيره الا على سبيل التبع كما يقال والصلوة على محمد والله و  
الصلوة على علي من صلى اذا دعى كالزكوة من ذكى كنيته بالواو و  
على لفظ المحم وهو ضد الرقيت والعرب يخفون الالف  
الى الواو وانا سمي الفعل لمخصوص بالاشتمال الى الدعاء

المتقدس

يقال

اي الكلام

مصطلح ويجوز ان يكون  
من جبراط الغني الفقير



۴

من الحق

طیلاً  
لوس کل نبی رسولاً

عالم محمد والآل لا يستعمل الآ في الاشتراف والاعل يستعمل في الاشتراف  
وعنه ما يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلوة على  
سنة ويقال اهل الحجاز والاقبال الى الحجاز فان قيل كيف قال  
الله في آل فرعون اشدد العذاب والاشرف لا ينصق  
في الكفار قلنا الشرف يتصور في الكفار باختيار الدنيا لا باختيار  
الآخرة اختلف العلماء في الف آل قال بعضهم اصله أول بهز بنين قلت  
الثانية الف لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم اصله اءم بهز بنين وقال  
بعضهم الا متقلبة عن واو اصله أول من آل يقول لان الانسان يقول الى  
اهله ثم قلت الواو والثاني كها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم ان متقلبة  
من الراء اصله اهل لان تصغيره اجعل قلت الراء همزة لتقارب مخارجها  
كما قلت الهمزة ياء في قولهم يهر او اصله ارا او اصحاب جمع صحب الصحب  
جمع الصاحب من صحبة وصحابة بالفتح همزة طريق الحق وحجته بهذا  
جمع معاد اي الدالين الحق الثابت الذي لا يسوغ النكار مع الاعيان  
الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق  
الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق بحكم التبع وحجته بغير الحاء جمع حامي  
يهو من الحماية بكسر الحاء اي حافظ طريق الحق وبعد اي بعد الحمد  
والصلوة على سوله فان مبني على الشرايع والاحكام دخلت الفاء  
بعد لمظنة اما قبل وبعد والشرايع جمع شريعة هي ما شرع الله  
من لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو انزال  
بالشيء كخوف الجوان والفساد والحلل والحرمه وانما قال مبني على  
الشرايع والاحكام هو علم المتوحيد والصفات لان العلوم

ف

مخبر

1

الله اعلم  
 قوله فان سبني فلي  
 سبني واخاف  
 قوله فان سبني فلي  
 سبني واخاف  
 قوله فان سبني فلي  
 سبني واخاف



الشرعية حسنة الكلام والتفسير والحديث والفقه وأصول  
الفقه وكلها متفرعة عما علم التوحيد والصفات أما التفسير فظلالا للبحث  
فيه من أحوال الكلام الله تعالى متفرع عما ذاته تعالى وأما الحديث فلأن  
البحث فيه عن أحوال النبي وأفعاله متفرع على معرفة النبي عم المتوقعة  
على هذا العلم وأما أصول الفقه فلأن البحث فيه عن أدلة السلفية التي  
الكتاب والسنة والاجماع والعقائد من حيث دلالتها على الأحكام فهي  
راجعة إلى الكتاب وأما الفقه فمبنى على أصوله وأساس فواعدها بد  
الاسلام والفواعل جمع قاعدة وهي الأساس صفة غالبة من القواعد  
يلحق الشبائ والصفة الغالبة تذكر بلا وصف كالنظم والذبح  
هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام صفة علم أهم مفعول من ذلك  
بِسْمِ اللَّهِ وَسَمَاءُ إِذْ التَّرْفِيدِ بِسْمِ اللَّهِ وَكَيْ قَوْلَهُ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالضَّوْءُ  
إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْكَلَامِ ذَاتُ اللَّهِ وَصِفَاتُهُ وَالْمَرَادُ مِنَ الْفَوَائِدِ  
نَفْسُ الْإِعْتِقَادِ وَذَوْنُ الْعَمَلِ الْمُنْجِي عَنْ غِيَابِ الشُّكُوكِ وَظُلُمَاتِ  
الْإِوهَامِ الْمُنْجِي صِنْفٌ بَعْدَ صِنْفٍ وَاللَّامُ فِي ظُلُمَاتٍ تَضَمُّ وَقَدْ يَكُونُ بِاسْتِثْنَاءِ  
اللَّامِ خَفِيًّا وَفِيهِ لَفْظٌ آخَرٌ فِيهِ اللَّامُ وَأَمَّا فَالْغِيَابُ الشُّكُوكِ وَظُلُمَاتِ  
الْإِوهَامِ وَلَمْ يَفْلُظْ ظُلُمَاتِ الشُّكُوكِ وَغِيَابِ الْإِوهَامِ لِأَنَّ الْغِيَابَ  
جَمْعٌ يَحْتَثُّ وَيُحْيِي الظُّلُمَاتِ الشَّدِيدَةَ وَالشُّكُوكَ أَجْزَاءً شَدِيدًا بِالنِّسْبَةِ  
إِلَى الْوَعْمِ لِعَدَمِ زَوَالِهِ إِلَّا بِالذَّلِيلِ الْقَطْعِيَّةِ خِلَافَ الْوَعْمِ وَلِهَذَا  
لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ قَوْلَهُ الْمُنْجِي عَنْ غِيَابِ الشُّكُوكِ وَظُلُمَاتِ الْإِوهَامِ  
إِشَارَةً إِلَى بَيَانِ الْحَاجَةِ بِعَيْنِ أَنَّ فَائِدَةَ الْخِجَاةِ عَنْ ظُلُمَاتِ الشُّكُوكِ  
الْوَارِدَةِ عَلَيْهِ مِنْ طَرَفِ الْمُعَانِدِينَ لِقُدْرَتِهِ بِحَصِيلِ عِلْمِ الْكَلَامِ

قوله اسما من الصالحين لا يخلو عن معنى هذا  
انه المعاني من حيثها على ما في الكلام في وجه القول  
في معنى قوله تعالى ان الله يحب المتقين

واما الفوايض فلا ينبغي ان  
 عن اصول قسمه تركه  
 والبيش عن اصولها  
 على الكتاب وعرفه الكتاب  
 موقوف على هذا العلم اقول  
 انما كان مبقا لان مسائل  
 هذا العلم يفيد الاعتقاد  
 وهو اصل مسائل الاحكام  
 الشرعية فيكون مبنا لها  
 صفة غالبية

ع

على الاجابة التي تقطع كلام المعتاد بنى بالكلمة وعن ظلمات الالهام  
الواردة عليه من طرف المستوسمين ومن بيان الموصوف والخاصة  
بعلم بيان ما بينه في علم باحث عن ذات الله تعالى ومفاده من شأنه الا  
على اثبات العقائد الدينية بابرار الحج ودفع الشبهة وان المصنف  
المسمى بالعقائد للامام الامام ما يؤتم به فيمن به التوجه الذي يكتب فيه  
في مظهر البناء لانه ما يؤتم به وسطر البناء الجبل الذي يقدر به  
البناء الكرام أي الكسرة قدوة علماء الاسلام بجم الله والدين والنشر  
والله والتاموس متحد بالذات مغايرة بالاعتبار اذ الطريقة  
المخصوصة الثابتة بالبنى ومسمى من حيث الانقياد له دنيا ومن  
حيث يرد لها الواردون المتعظشون الى لال نيل الكمال شرفا  
وسريفة ومن حيث على ويكتب وتجمع على الناس المقبول مله من الاعلا  
ومن الاصل بغير اجمع ومن حيث يأتي بها ملك اسم ناموس ناموسا علم  
لتحقيق على الله ورحمة في دار السلام مشتمل من هذا الفنى على غير النوا  
قوله مشتمل حنة ان الفرق جمع الفرة وهي باقى كائن في جرة العرس فوق  
الدار هم والمراد منها في هذا المقام كل واقعة معلوم معروف والنوا  
الدرر الكبار جمع زبدة وهي متفرقة في الصدفة ولازمها الكبير  
غالباً والمراد الدقائق البجينة الشان الى اطلعوا على بتوبة  
الانكار الحايضة في لطايف علم الكلام كالبحر في السمع والاحمال  
او كما البحار في الكثرة وعدم التنازع او في سيرة الحياة مطلقاً  
ودور الفوائد جمع الدار وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصافي و  
الفوائد جمع الفائدة أي الفوائد التي كمالها في النكتة وصل

بائیں

سید علی

بیان

افاقمة

فتداس

التفسير  
هذا هو بعض ما في نسخة  
الشيخ من نسخة  
الشيخ من نسخة  
الشيخ من نسخة  
الشيخ من نسخة

13

١٠

لا فكاك

في النفاسه



الطبع وعلو الطبيعة في صفي حصول اي في صفي الالفاظ لا في صفي لفظ  
 الفصل والفصل عبارة عن انفكاك كلام مع كلام آخر اعم من ان يكون لفظ  
 الفصل اولاً في الدين قواعد واصول قوله اي الفصول و  
 المراد من الدين الاسلام والاصول مع الاصل وهو ما ينبغي عليه غيره  
 فيحمل لائل هذا الفن ايضاً في اعم من القواعد اي المسائل الكلية  
 التي تبني عليها احكام جزئية ليعرف من احكامها كقولنا كل حكم  
 منكر يجب توكيده وتعمل ان يبراد من الاصول القواعد الكلية  
 ففقط اصولها قواعد عطف تفسير وتعمل ان يبراد من ما هو الكبر  
 الرابع اعم من ان يكون اموراً كلية او جزئية فلي هذا اعطى  
 اصول على قواعد عطف عام على الخاص وانشاء نص من معطوف  
 على محذوف او على في صفي فصول وانشاء الشيء وسط النص من  
 جمع ففمن من فصحت الشيء وفننه وخصصيت الدابة المحرجة منها  
 بالتكليف سيرة افعول سيرة المعتاد والمراد هنا الايات و  
 الاحاديث في اي النصوص للدين جداول وخصوص والبيان  
 انثان العلم بغير النك والبرهنة فظراً واستدلالاً ولا ذلك لا  
 بوصف به علم القديم ولا العلم الضرورية اذ لا يقال تتقنت ان  
 السماء في فقه مع غاية من التيقن والتهذيب قوله مع متعلقاً بشمل  
 القافية ما ينبغي اليه البني من حيث ينزه التفسير والتهذيب لفظاً  
 اضماراً للفظ مع وصف في المعنى وفي مؤلفه بانه متفهم سئل  
 المأخذ فترقب بانه لا يظن بل فيه ولاصغر ولا تفسير ولا به من  
 صن التنظيم والترتيب والتنظيم من المظم وهو اجمع يقال نظمت  
 الدو

٢٠

بهر صنف

الاصول

ح

اللائحة اذ اجمعته المراد هنا باللفظ الفاظه معتبر بتمه المتكافئة  
 الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب جعل كل شيء في مرتبة  
 من مرتبة اي بهذه المختبر جامع لغزونا مسائل هذا الفن مقبول  
 الترتيب والنظام مستحسن عند الخواص والعوام فاذا كان كذلك  
 كذلك ندرجت من اشرحه شرحاً مفعول حاولت اي  
 الكشف من شرح الفاضل اذا اشرف فبراد به كشف لاشبهه  
 فيه وهو القطع بالمراد بفصل صفة شرحاً مجللة التفصيل البني  
 ويقابله الاجال ويبين مقصداً جمع مقصداً اي المشتد المطلق  
 ونشر مطوياته النشر البسيط ومظهر مكتوباته اي مستورات  
 مع توجيه الكلام مطلقاً بان اشرحه الكلام اي كلام صاحب  
 المتن في تقييد وتبيين على المراد اي المطالب وتبيين معطوف  
 على توجيه اي التبيين على المراد على توجيه التوضيح التبيين في  
 تقييد وتوضيح وتفسير عوف عن الحفاف اليد اي في تقييد الكلام  
 وتوضيح المرام وتفسير المسائل في توضيح وتحيين المسائل على  
 القضايا من حيث يال عنها وتطلب بالليل تحت ليل  
 وتدفق لللايل العف ان يفعل فعلاً حسناً بعد حين التذ  
 هو اشبات دليل المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اشبات  
 المسئلة بدليل قيل التذ قبياً تبين حقايق الاشياء على  
 الدقة وفي ذكر الذقبي بعد ذكر التحقيق ترقى لطيف التزخير  
 اي تزيين الكلام في بقصد من المسائل وتفسير للمفاد  
 والتفسير مبالغة الفسر وهو كشف ما غفل فيه فبراد به

في اولت اي

التي

البسط

في توضيح

المسائل

عنه

قبي



كشف لا يشبه فيه بعد تمهيد اي سبط وتكثير للفوائد مع جريد  
اي جريد عن الحثية و الجريد لتكثير الفعل اذا جريد متعد  
كما يقال جريدته اذا اخرجته وقشرته فجريد اي خرج  
طاويا كشيح المثال هو كناية عن الاعراض الكثر ما بين الحاضر  
الى الضلع وطوي فلان عن كشيح اذا قطع وطوي كشيح عن الاخر  
الاخر اذا اضمرة وسرته والمثال المعقل من القول اما  
بفتح القول وفي الصحاح قال يقول قولاً ومقالاً واما  
بفتح مكان القول وزمانه فيكون ان يكون هنا بفتح المصدر على  
كسر ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بفتح مكان القول وزمانه  
فيكون ان يكون هنا بفتح المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان  
يكون بفتح مكان القول وزمانه ومجمله على سبيل الجاز متجانسا اي  
متباعدا عن طرف الاقتصار الاطباب والاضلال الاقتصار  
الوسط وغاية الاطباب ما يقضي الى الامسال وغاية الاجازة  
ما يقضي الى التقيد الاطباب والاضلال بالجر بدل بعض من طرف  
الاقتصاص او عطف بيان منه او قرينة انه خبر مبتدأ محذوف  
والله الا اله الا سبيل الرشاد خلاف القى اي طريق الحق  
والمراد منه ما هو عليه اقل الشدة والجماعة والمثول  
لسبل العظمة والسداة السبل الوصول الشدة اذ الطريق  
الواضح في الوصول الى المقصود وهو صبي اي كافي لا اسأل  
غيره من اصيب اذا كف اي نعم الوكيل اي نعم الموكل اليه  
هو انه يوفى كل البه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله ولم

فروج  
من الاطالة

في الاطالة  
والامثال

الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو جيب لكنا نتدر في المعطوف عليه  
مبتدأ بغير شبه ذكره سابق اي هو نعم الوكيل وهو مقول في شانه نعم  
الوكيل ويكوه جملة اسمية خبرها جملة فعلية استثنائية ولا يشبهه  
في صحة عطفا على الجملة الاسمية الجزئية السابقة او هو معطوف  
على صبي ولا حاجة الى اعتبار فصحة منع كشيح ولكن فانا لجله الذي لا  
يحل من الاغراب وافقه في موقع المفردات وتكون عطفا على المفردة  
وعكسه اعلم ان الاحكام الشرعية من ما يفعل بكيفية العمل الاحكام  
جمع حكم وهو خطاب من الله في المفعول الى عباده من جهة كيفية العمل  
والاحكام قوله بكيفية العمل اي ما يقصد به نفس العمل اي الذي  
يجب علينا ان نعلم ونعمل به كوجوب كوجوب الصلوة وحرمه  
شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك فسمي فرعية وعلمية اما  
كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية اما كونها علمية فلانها  
منفصلة بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اي من الاحكام الشرعية  
ما يفعل بالاعتقاد اي ما يقصد به نفس الاعتقاد اي الذي يجب  
علينا علمه فقط كعلمنا الله عالم قادر سميع بصير حتى فنعم وغير ذلك  
ترك الكيفية هنا وذكرها في العمل شيئا على من كل من العبادتين فانا المنفصلة  
بكيفية العمل متعلقة به ايضا فسمي اصلية واعتقادية اما كونها اصلية  
فلكونها اصلا للقيم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون  
المقصود من انفس الاعتقاد فعل الفقه دون حفظ القسم الاول  
من الاحكام وهذا القسم لا يكاد يخفى في عدد بل ينزله بتعاقب  
الحوادث الفعلية فلا يتأتى انما يحاط كله ودون علم الكلام

حسب  
بكيفية



لحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتجزأ الى  
 بتعاقب للوادر الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والافتقار  
 على الثبوت المتكثير وجوه استدلاله وطرق دفع الشبهة منه  
 والعلم المتعلق بالاولى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل  
 علم الشرائع والاحكام شرايع مع شريعة من طرق  
 الانبياء ومما انما اى علم الشرايع كلمة ما في الجان ابدية او موقوفة  
 بتقدير ما ثبت من انما وليس بهذا القول بعد التباين التي لان  
 صلتها متروكة اصلاً وهذا لم يترك بل التقدير لرعاية قاعدة  
 النجاة في زيد في الدار لا يستفاد من جهة الشرع ولا سبق  
 الزم عند الاطلاق الاحكام البراء الى الاحكام الشرعية المتعلقة  
 بكيفية العمل قوله ولا سبق الزم اهـ اشارة الى بيان وجهه بالاحكام  
 وبالناحية اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد علم  
 الحق حيد والصفات قبل قسم الحكم الشرعي الى العلم والاعتقاد  
 غير حادة في وجع معلومات ساير العلوم كما صول الفقه والشرع  
 قلنا معلومات ساير العلوم الشرعية ليست قسم من الاحكام الشرعية  
 و ان كانت مستقلة لا فلا يصحزج وجرها فان علم التفسير وضع لكشف  
 نظم كلام الله في من جهة اللغة والعرف والنحو والبلاغة ومن  
 جهة الاحكام ومثل شريح الحديث في بعض الاحكام الشرعية داخله  
 في علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله  
 من كلامه ودخل في الفقه من جهة انه حكم الشرعي ولا محذور فيه  
 والاختلاف بالحق لان ذلك اى علم التوحيد والصفات اشر مباضة

حكا  
 بيان  
 التبع

اى علم الكلام واشرف مفاصله وقد كانت الاوائل من الصمائية  
 والتابعين رهنوا ان الله عليهم اجمعين قوله وقد كانت الاوائل اهـ  
 اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لما انه  
 لا يكون في ذم النبي وم وكل شيء لم يكن في ذم النبي م ثم حدث بعد  
 بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يجوز المد  
 فتدوين الكتب الشرعية عتبت ومن شأن العاقل ان يجز عن العتبت  
 والضلالة واجاب بمنع الكبرى فيعلم ان كل شيء لا يكون في ذم النبي م  
 بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن له اثر وعلامة وهذا ليس  
 كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكن لا يظن وانه لعدم الاحتياج ببركة  
 صحة النبي م ومما في عتايدهم فتدوين الكتب الشرعية وامثاله  
 بدعة ومنه كتبنا المدارس ومن الرحنات لعناني عتايدهم علم متقدمة  
 لعناله مستغنيين ببركة صحة النبي م وقرب السوء بمن مانه اى قرينه مانه  
 الى زمان النبي م التعبد يكون لمعان يكون للايمان كقول الله في فاتوا  
 اليهم عهديهم ويكون لليمان كقول الله في اوفوا بعدي الله ويكون للبيان  
 كقول الله في لا ينال عهدك الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك  
 في عهد فلان ويكون للوصية كقول الله في الم احمد اليكم يا بني آدم و  
 لقلة الوقايح والاختلافات والفرق بين الاختلافات والخلق  
 الاختلاف يجري فيما يكون طريقاً وصوله متفاوتاً ولكن المقصود  
 متحد كن يدب من بعد اذ ان مكة لزبارة الكعبة ومن يدب  
 من الشام الى مكة لزبارة الكعبة فيكون طريقاً وصولها مختلفاً  
 ولكن المقصود متحد وهو زبارة الكعبة ولذلك قيل اختلف

ح

Copy

rsity



انما رتبة الخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلافا  
 الاخر كقولنا احدى يذهب الى المشرق والاخر يذهب الى المغرب  
 فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلفا وحكمهم اي حكمين الرجوع اليه  
 واصحابه من المراجعة الى الثقات في حل المسكلات وجل ثقتهم عليه  
 في الاقوال والاحوال والافعال مستغنيين خيرة كانت عن تدوين القواعد  
 الى العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم بالاعتقاد ومن بينهما ابا وقصولا  
 وتقدري مصاديم فروعا واصولا اما ان حدثت الفتن المتعلقات  
 بالمستغنيين عن ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والبدع  
 من الابداع وبيد في اللغة انشاء شيء لم يسبق اليه غيره على غير مثال  
 ومثورة واما قبل من خالف السنة مبتدع لانه اني بشيء لم يسبق اليه  
 انقيابة والمنايع والايهواء والادواء ميلان النفس الى ما سئل به  
 من السموات اهل الالهواء اهل القبلة الى الذين لا يكون معتقدهم  
 معتقدا اهل السنة وهم الجرية والقدرية والروافض والخوارج  
 والمعطلة والمبتدعة وكل منهم اثني عشر فرقة فصار اثنين وسبعين اما الجهمية  
 فانهم نسبوا القبيح الى الله والبر والعباد من الذنوب وقالوا ليس  
 للعبد افعال الا الخير ولا الشر ولا الخلق ولا الشروع بخالف الجماعة واما القدسية فانهم  
 اكلموا الله وتخلفوا القدر وهي بخالف الجماعة واما الروافض  
 فانهم افروطا في حب عيسى الله عنه فرقصوا ما سواه قالوا ان  
 الرسالة منزلت من الله الى عيسى وان عيسى ابلع دم قد اخطأ و  
 يصون عليه وهم بخالفون الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله  
 مع في صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شيء كخبر في الانسان

في حلال

مطافرة

بنفس

يتصف به الذات الشريعة والخلق والما جبين والهم والقدم وسوى  
 ذلك والجماعة يقولون انما يقول المستقلون علوا كبيرا لكانا تتصف  
 بما وصف به نفسه في كتابه الكريم ليس كمثل شيء وهو السميع البصير  
 وكثرت الفناوى والواقفات بين الناس والفتوى من الغشبي  
 وهو الشاب الفتوى وتسمى الفتوى لان المفتي يتفق في الفتوى المسائل  
 في جواب الحادثة وجملة فتاوى كدعاوى في جمع دعوى والرجوع  
 الى العلماء في المرات فاشتهلوا الغناء للسببية ما ذكرنا فاشتهلوا  
 كما ان الاختلاف في قرآنية بعض الايات او جمع القرآن بين الد  
 على عهد ابي بكر رضي الله عن الاختلاف في القراءة او في تفسيرها على  
 عهد عثمان رضي الله عنه ولم يكن ملكوا في مجموعا في زمان النبي م  
 وفي شغل اربع لغات هم الشين مع هم الفين وسكونا وفي فتح الشين  
 مع فتح الفين وسكونا وفي الكلى واحد بالنظر يقال فطر الله اذا  
 نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر بقلبه اعلم ان كفضيل المكالم الكسبية  
 انما يكون بانتقال من الاول الى الحركة من المطالب الى المبادى والثنا  
 بالعكس والحركة الاولى تحدد المادة والثانية محمل الصورة و  
 الفكر بمعنى ترتيب احوار معلومة لتحصيل محمول لان الحركة الثانية و  
 مسبوق بالحركة الاولى والاستدلال اي بالنظر بالبدل سواء كان استدلالا  
 من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة والاختلاف في اللغة يتجلى  
 الجهد الى المشتبه وفي الاصطلاح استغناء الفقيه الواسع لتحصيل ظن بحكم  
 شرعي وهذا هو المراد بقوله بذل الجهد في ليله المقصود وهو  
 استغناء الواسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس في نفسه الجهد الذي

يعني بسبب ما ذكره  
 فتن

المطالب

بنية

لازم  
 لا



عليه الاستنباط أي إخراج الأحكام من الأدلة الشرعية وأصل الاستنباط  
إخراج البسيط وهو الماء يخرج من الشرايين ما يخرج فله فاشتقوا بأ  
لنظر والاستدلال ناظر المعلوم التوحيد وقوله بالاجتهاد والاستنباط  
ناظر إلى علم الشريعة والأحكام وهو مستعمل في فروع الفقه وأصوله و  
لهذا القواعد والأصول وترتيب الأبواب والفصول وكثير المسائل  
بأدلتها وبراد البينة بأجوبتها وتعيين الأوضاع والأصطلاحات كتحقيق  
اللفظ اللغوي بغير الغفوة وهذا التحصيل أن صدر من النحوي فهو  
اصطلاح النحوي أن صدر من الفقيه وهو اصطلاح الفقه وبين  
المذاهب والاختلافات وتسمى عطف على قوله فاشتقوا ما يفيد أي  
ما وضع لذلك فيخرج علم التفسير والحديث والأصول لما أنكم بوضع ذلك  
معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه اعلم أن الفرق بين  
العلم والمعرفة بدعوى أحدها أن المعرفة تستعمل في المركبات والعلم في  
الكليات وثانها العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسيطة ولذا  
يقال عرف الله دون علمه وثالثها المعرفة مطلق على الأدر كأل الذي  
بعد الجهد وعلم الآخر من الأدر كأل بشئ واحدة تجلل بينهما عدم  
ولا يفترق بينهما بن القيد بين في العلم والمراد من الأحكام خطاب الله  
وهو يعلم من الفقه بالتفصيل وأصول الفقه بالجمال لدلالة الجمالية كالأم  
بأن يقال أفعال الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تنوي أدل على أمره  
النهنا قوله عن أدلتها أي عن أدلة الكلام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم النبي  
أم والملك ورد بأن علمي الأدلة أيضا لكن مطلقا الحديث لا  
بالاستدلال فيجب أن نزيد الاستدلال جوابه أن العلم عن الأدلة

بأدلتها

من

من حيث أنها أدلة لا يكون الأدلة للاستدلال ولو جعل من أدلتها متعلقا  
بالأحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لإخراج علم النبي والملك قوله بالفقه  
من فقه بعضهم أي صار فقها وبالكسر معناه فهم والاول أشهر وسما  
ما يفيد أنه علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الأحكام العملية  
عن أدلتها التفصيلية ومعرفة أحوال الأدلة أجمالا في أفادتها أي  
أي الأدلة الأحكام بأصول الفقه الألفة عطف على المعرفة لكن يتوجه أن  
معرفة أحوال الأدلة أجمالا هي نفس الأصول لا ما يفيد فلهذا قبل  
أنه عطف على ما يفيد فيلزم أن يقال معرفة أحوال الأدلة أجمالا من  
أن معرفة للقواعد الكلية مخيرة لها من حيث أنها معرفة لغزوة الدا  
فيها أجمالا هي بهذا الاعتبار مخيرة لها فيفتح عطفه أيضا على المعرفة قوله  
معرفة أحوال الأدلة أنه علم منه تعريف أصول الفقه فهو علم يفيد  
معرفة أحوال الأدلة أجمالا في أفادتها الأحكام الشرعية ومعرفة  
العقائد عن أدلتها قوله العقائد أي القضايا المعقدة وهو عطف  
على ما يفيد لا على ما يفيد لا على المعرفة لأن مسائل لا ليسات شخصية  
الكليات حتى يفيد معرفة ما نحن كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حقا و  
غير ذلك ويمكن عطف على المعرفة بجملة على أفاده المثل فان القضية الشخصية  
تفيد مثلاً للتعلم بالانفكاكس وأن لم يكن كقاعدة القضية الكلية لزوما  
وتعريفها قوله معرفة أنه تعريف علم الكلام وهو علم يفيد معرفة العقائد  
عن أدلة تلك العقائد بالكلام لأن عقائد من مباحثه كان قولهم الكلام  
في كذا وكذا أعوان الكتب وهو الذي يكتب على مكتوب يعرف منه  
ما في الكتب أجمالا أي أول مباحثه كان قولهم أي قول العلماء أي

فلهذا

يد



قالوا في مواضع الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا في الكلام  
 في اثبات النبوة كذا في الكلام في اثبات كلام الله كذا في هذا  
 سائر الابواب والفصول قبل هذا ما وجدنا بهذه العبارات  
 فيما وصل اليها من كتب الامام وعندها كالتصانيف والمواقف و  
 التي يدور عليها الكلام الا ان يراد عن ان مباحث الكتاب المتألف  
 او لا في هذا الفن و لان مسئلة الكلام كانت اظهر مباحثه وكثرة  
 نفعها وجدد الا والعرض من الجدول الزمان الخفي واقتناع من هو قاهر  
 عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يكون له سبته ولا  
 يتطرقا على غلط حتى ان بعض المتغلبه قتل كثيرا من اهل الحق لعدم  
 قولهم بطلوا القرآن قوله بعض المتغلبه من الخلفاء العباسية كانوا  
 معتزليا و لانه يورث اي يعطى قدرة على الكلام اي على التكلم في حق  
 الشرعيات اي كقبح ما عدى الكلام من الشرعيات والزام  
 الخصوم كالمعتزلي للفكره يعني ان للفلاس عقلا يتوصلون به الى سائر  
 علومهم كموالاهم المنطوق لنا علم كذا لك ستمناه بالكلام و عايناه الفلاس  
 فيكونوا الكلام آلة وخادمة للمنطق والآلة والادام اخس من ذي  
 الآلة والمخلوط ولم يلزم كون الكلام اخس من سائر علومنا وليس  
 كذلك بل هو اشرف علومنا كما لباقي عن قريب و لانه اقل ما يكسب من  
 الاستيعان بعلم الكلام اقل الواجب اذ هو اصول الشرايع كلها والفائز  
 فيه اتم و به الذي في الاستيعان بالتعلم والتعلم لا يكون الا بالكلام و به سمي  
 كلاما وعنده من العلوم التي اقل الواجب لا يستعمله ولا يخفى فان لم يطلب  
 طلب فريضته على كل مسلم ومسلمه اختلف العلماء في ذلك الفرض قيل هو

الكلام

الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل  
 ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف عليه  
 الواجب واجب و اقله اعتقاد ان للعالم صانعا واحدا افا  
 ثم الصلوة المحض والصوم والذكوة و حرمة الخمر والكسوف  
 و الزنا وعين ذلك مما هو من ضروريات الدين التي يعرفها العامة  
 ومعرفة هذا العذر فرض عين على كل مسلم ومسلم و اما معرفة الوا  
 الاجتهادية والمحييات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تنقطع  
 عن الآخر بقبول واحد منهم فان قلت قوله علم على كل مسلم يدل  
 على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض  
 على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم  
 لا على كل واحد فغنى الحديث عند طلب العلم بنفسه او يطلب مما  
 لم به فرض على كل مسلم من العلوم التي هي العلوم المدونة وجوبا  
 بمعنى واجب الكفاية ط و اما يعني واجب العين فباختيار اشياء لها  
 على العين انما يعلم ويتعلم بالكلام اي بالتكلم فاطلوا عليه اي عايناه  
 معرفة العقابدين اذ لهما بهذا الاسم ثم خص به ولم يطلقوا على غيره  
 لم يتركوا لانه اي علم الكلام انما يتحقق بالمباشرة و اداة الكلام من الجا  
 وعنده اي عن علم الكلام قد يتحقق بالتأمل وعطال عنه الكتب  
 وتحقيقه انه ابا صنفه لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن  
 والسنة لم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب اسكن  
 حقه بطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها في اقل علم  
 الكلام فلم يدون الا بعد تحقق الحائزين واليه اشار

درا

جانب  
تسقط

نبين





الشارح بقوله المحدث الغفر فلم يكن حقيقة الأبعد المباحنة وادارة  
 ط وادارة الكلام بين الخالفين لانه أكثر العلوم خلافاً ومن اعاد اي  
 ولين سلماً ان غيره قد يخفق بالمباحنة وادارة الكلام من الجانبين لا  
 انه اختص به لانه أكثر العلوم خلافاً ومن اعاد وسند افتقار الكلام  
 مع الخالفين فيسند افتقار اي افتقار علم الكلام الى الكلام الى الكلام  
 مع الخالفين والرد عليهم ولانه لغة ادلته صار كان هو الكلام دون  
 ما عداه من العلوم اي ولين سلماً ساق انه سائر العلوم في الخلا  
 والنزاع الا انه اخص به لقوة ادلته المؤيد أكثرها بالادلة السجدة  
 اسد العلوم ناسخ في القلب اي ولين سلماً ولا يشانه على الادلة الفطرية  
 المؤيد بالادلة السجدة كانه اسد العلوم ناسخ في القلب ولذا  
 اخص به ونفاض لا ينقض في انفسه الشجرية اي في  
 القلب يسمى بالكلام المنفرد من الكلام وهو الجرح وهذا اي هذا  
 الكلام الغفر الملوحة فيه علم الفلاسفة هو كلام القدماء قبل معناه هذا  
 حال القدماء في باب العقائد كما يقال نبكلم كلام فلان اي مبني حاله  
 وقبل معناه ان علم الكلام في ندين القدماء هذا المقدار وعظم  
 خلافاً الضمير راجع الى القدماء لا الى مضافه هو الكلام قوله وعظم  
 سنداء حنيفة قوله في مع فرق الاسلاميه الفرق الاسلاميه اربع  
 القدريه والصفاثيه والشيقييه والحدويج ثم تنشعب لثلاث  
 وسبعين فرقة على ما في انهم قال استغروا امتي ثلاث وسبعين  
 فرقة كلها في النار الا واحدة وهي الناعليه واصحابي قبل من  
 هو قال اللذين بنى على ما اتا عليه واصحابي فقط اي لا مع غير الاسلاميه

تفاضلها في الشجر  
 اذا انفد الشجر

من

من الحكماء البو ثابته كما كان المتأخرين فعلوا كذلك وخطوا  
 الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء مستدرة وحقة  
 ومنقصة القاف ساكنة الطاء للزمان الماض وبنيست لتفهم  
 منع من الابتدائية والانتهاية لانه المعنى فإما ايت قطما رايته  
 من اول زمان او كان الروية الى وقتي هذا اخصصا المعنوية لا  
 لهم اي المعنوية استسوا قواعد الخلاف اي الخالفين في ربه  
 ظاهر السنة لما سئلوا بخلاف والضمير في راجع الى ما في جرحي  
 عليه الضمير راجع الى جماعة الصحابة رضي الله عنهم اجمعين في  
 باب العقائد في منقولين كابود داود جرحي وذلك اي بيان اسك  
 قواعد الخلاف اني رشيهم الى رشي المعنوية واصل ابن عطاء اعتمد  
 اي رجع عن مجلس الحسن البصري رحمه الله وهو من اهل السنة  
 والحجامة يقرر اي يقول حال من السيرة المستن في قوله اعتمد ان  
 مركب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين  
 اي بين الالبان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظله البعض من كلام  
 المعنوية لان مركب الكيفية مخلد في النار عظيم وعن ابن عباس رضي  
 ان الاعراف محولة في وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة والنار  
 واهل من استوى مناته مع سيئة ومن ذهب الى القدر في قوله  
 بغير اذن وشدة فيه لكن اضرهم الى الجنة وقيل اطلاق المشركين و  
 قيل الذين ماتوا انما ان القدر اي بعد عيسى في ظهور محمد  
 فقال الحسن البصري قد اعتمد اي واصل ابن عطاء اعتمد المعنوية  
 والفاطحي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع

١٢  
 تنقضيها  
 ما رأيت  
 اوله فقه

الواحد اعطاء

١٣  
 السفر بغير ذلك



جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل  
 وبهذا صار كم الاعتزال الاسم مدح وينقض هذا بقوله في فان لم  
 تؤمنوا فاعتزلوه فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة عن الايمان الذي  
 هو الكفر لا العزلة عن الكفر والباطل وسموا أنفسهم  
 العدل المتوبة عدل الشيء بالشيء اذا استوي به والتوحيد لفظ  
 لوجوب يقال وجب لاجل اذا سقط وجب القلب اذا خرب من الفرج  
 ثواب المطيع وعقاب العاص على الله قوله لوجوب ثواب المطيع  
 اذ علمه لتبينهم انفسهم اهل العدل وفي الصفات القدسية عنه  
 اي عن الله بهذا علمه لتبينهم انفسهم اهل التوحيد واهل السنة  
 يقولون انهم يبيطل عدلهم وعدلهم بطل توحيدهم اما الاول  
 فلانه اذا لم يقم به في حقهم لم يكن اصرافا هيبا وكان التقدسية على  
 بعض الافعال ظاهرا واما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلهم  
 كان لهم شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الخبيثي ثم انهم اي المعتزلة  
 غلبوا التوحيد الاخر اطلاقا لا عنداء في علم الكلام وتبينوا انهم  
 باق بالانفلاس في كثير من اصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس  
 الى ان جاء قال الشيخ المصنف في تاريخ ابو الحسن الاشعري وهو من بني  
 ابي مسلم الاشعري صاحب رسول الله وكان الشيخ ابو الحسن الاشعري  
 في زمانه الاقل من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة  
 لا ينافي في الجبائي تحقيق الباطل منسوب الى الجبائي وهو قد رتب في  
 شرح العمدة الجبائي بتسديد الباطل ما تقول في تلك اخوة ما  
 احدهم اي اخوة مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فعال

المطيع

اي

اعلم

لهم

ان قال

اي الجبائي ان الاول لا يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث  
 لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم اعني صغيرا  
 وما تعني الي ان اكبر فاد من بك واحطيك فادخل الجنة فقال اي الجبائي  
 يقول انك ان كنت اعلم انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الا  
 لك انما عرفت صغيرا لان الاصل للعبد واجب على الله ان يعطيه  
 عند المعصية في يوم يعطيه مع انه لا يعصيه به والعبد يتفقد به كما  
 ان الله في جلاله اعلم ان المعصية او جوارحه الله في امور من اللطيف  
 ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكبرياء التوبة ومنها ان  
 يفعل الاصل لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما يوجب عقابا في الآخرة  
 فان الثاني اي العاص لم يمتنع صغيرا لئلا اضل ولا ادخل النار  
 فيقول الرب قوله جازا فيه ومما ان يكون ما استغنى به وذا  
 من صوابه لا يقول حلة اي ما الذي يقول الرب وان يكون ما  
 يفتن اي شي مستداه ويقول حله فعملت الجبائي اي سكنت وتحررت  
 عنه اقدار في التكليم قبل كوفال الجبائي في جواب الثالث ان  
 الاجابة والابتناع ليس مما يجب على الله بل الواجب اللطف حتى لم يلد  
 عليه الا الزام كاعطاء العقل لغيره عن شره والقدرة على  
 حبه وارسال الرسل لهداية الى الجنة والنار ثم اوجبه ذلك  
 وقالوا لان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيله فيجب  
 عليه في تركه عتق فكيف ترك الاشعري مذهبه اي مذهب الجبائي  
 واشتغل به اي الاشعري ومن يتبعه باي حال راي المعتزلة واشتغل  
 ايضا الشيخ ابو منصور الماشريدي وهو تلميذ ابي حنيفة باي حال راي

صالح

ن

اعصى

لم يرد  
ليختار



المعنوية وانتان ما ورد به السند والضرب في راجع الى ما وعض  
 عليه الجاني قوله ومعنى معطوف على ما ورد والضرب في راجع  
 الى قسمي الى الاستوى ومن تبعه اهل السنة والجماعة ثم لما قلت  
 الفلسفة الى العربية الى من اللغة السريانية الى اللغة العربية  
 وخاض اي شرا فينا الى في العربية الاسلاميون الى الفرق الا  
 من المعنوية وعبرها جاكوا لولا الرد على الفلسفة بما خالفوا  
 الى المتناسقة فيه الشريعة الضمير فيه راجع الى ما في الخطوط  
 الى الاسلاميون بالكلام كثيرا من الفلسفة لتجفيف اي الكلام  
 مقاصدها اي مقاصد الفلسفة فتجفف الى بقدر ذلك في الخط  
 الى الفلسفة واهل جريا و هو محدود صريح بغير جذب قهلم ينع  
 الجيم اي اخذ و هو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وقيل يثقل  
 ويجمع عند بني كعب واهله عند البصريين هاتم اذا قصه حذف الالف  
 وعند الكوفيين يثقل ام فحذف الهمزة ما بقاء حرنا الى الالم  
 وهو بعيد لان اهل لا يثقل الالم ويكون مستند بالما في قوله  
 نفع هلم شهداءكم ولازما كعذله هلم السنا وهو عطف على مقتدر  
 اي استمع ما يكتونه واهل جريا او على جملة جاكوا لولا كعطف القصبة  
 على القصبة ونزل على جملة خاف وهو سدا في الامتناع لناضرة  
 عن الخراء لكونه من تحت الشرط الى ان ادركوا عظم الطغيان  
 يواخام الافلاك والغيامر وعظم عظم الطغيان لوان  
 اجسام الافلاك كالشمس والقمر والنجوم ومما يعالجها  
 كالذخاير والنجار والالهيان وهو البحث عن ذان الله نفع

ما  
 حاولوا

سلامية

سبعا

لف

وعفانه وعن معتقداته الدينية وفانها في الترضيات كعلم الكون  
 مع كاد لا يمتيز الى الكلام عن الفلسفة لولا استماله على السمعان  
 المراد بالسمعان احدان البرزخ وهذا اي الكلام الذي  
 يختلط بالفلسفة هو كلام المناظرين والكلام الذي لا يختلط  
 بالفلسفة هو كلام القدماء وبالجملة اي سواء كان كلام القدماء او  
 كلام المناظرين العزوف بين الجملة وفي الجملة يسمون بالكثرة و  
 في الجملة يسمون في العلم هو اشرف العلوم لكونه الى علم الكلام  
 اساس الاحكام الشرعية لان حتى الكتاب والسنة ثبت فيه  
 ورش العلوم الدينية وكون معلوماته اي مسائل علم الكلام  
 العقائد الاسلامية واثباته اي عزفه ومنفعة فان ما ترتب  
 على الشيء يستمرنا حيث ترتب ثابته ومن حيث يطلب بالفعل غرضه  
 ومن حيث يسوق اليه منفعة الغرض الى الظن بالسعادة الدنية  
 الى كثره عند الله في الدنيا ودية اي مكره ما ومحمدا عند الخلافة  
 وبراهينه مع برهان فعلا في اللغة برهان الرجل اذا جاء با  
 لبرهان من قوله برهان الرجل اذا ابيض ونقال برهان وهو برهان  
 لبراهة البيضاء وفي الاصطلاح وهو القيس المؤلف من البغيات  
 الحجج العظيمة الحجج جمع حجة وهي القضايا المرتبة الموصول الى المطلوب  
 التمدد بقية اي العقلية المؤيدة قوله المؤيدة صفة حجت  
 على غرض منها له اكثرها بالادلة السميعة وما نقل عن السلف  
 من القولين من البيانانية لا فيه اي علم الكلام هو المنع عنه  
 اي عن قراءة علم الكلام قوله وما نقل من السلف اه

هات

برهان الرجل

الموصل



اشارة الى جواب ما قيل انك ادعت ان هذا العلم اشرف  
 العلوم فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثته وقرائه  
 وقيل ذلك عن الشافعي ومالك واحمد وجميع اهل الحديث  
 وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تشرد قفا  
 عنه بقوله قالما للمتعصب في الدين والقاصر عن كفضل النعمان  
 والقاصد الى فساد عقائد المسلمين لما نقل عن السلف ان تعلم  
 علم الكلام والشر والمناظرة واد قدر الحاجة منى عنه لما روي  
 ان جواد الدين ابراهيم كان يتكلم في الكلام فزاهه الاربعة فقال  
 له الحمد قدر انك وانت تتكلم فما لك شئى فقال يا بنى كذا  
 تتكلم وكل واحد منا كان الطير على راسه مخافة ان يذل صاحبه  
 وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكان يريد  
 ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قيل ان يكفر  
 صاحبه ولما روي في الخبر الصحيح انه يوم خرج يوم على الصحابة  
 وهم في بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ايها الذين  
 امن بالله ان سلنا اليكم انما يهلك من كان قبلكم فتنازعوا في القدر  
 قيل هذا الحديث يدل على الكفر عن البحث مطلقا لان الهجاء رضى  
 انما حاكوا لو النحل عند قلوبهم لا للمتعصب او العناد وكفى  
 ذلك عن بعضهم لما سئل عن كمالهم قبل بحث الحجة انهم لم يلبسوا  
 في الخط والغلط قال الامام الآيات والاحاديث الدالة  
 على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والبرهان المنك بن  
 كثيرة فتبين انه منى قبله جوابه انى وان كثر انما ورد

استاد

حي

في كفى

على وجه الاحمال ونهى السلف انما ورد عن تفصيلها بالدراس وتقصير العلم  
 في ما فاته بها يقتضى الغلب فلذا يقال انهم طلبوا تادى الصلوة ومركب  
 الكبيرة ومقتضى العلم فيما لا ينهم و ايضا في الاطلاع على تفاصيلها  
 وقاينها بادة ففضل بناء منه العجب والكبر والجدة لم ينظره  
 وكل ذلك سبيل التفرق لذا قال حجة الاسلام ينبغي ان يخص  
 في تعليم من فيه ثلث خصال التجرد والزكاة والتقوى وهو واجب  
 على من هو اهل له وحرام على من ليس اهل له والمبايض فيما لا يقتدر  
 اليه الصنبر راجع اليها من غوامض المتكلمين من بيان كما  
 يبحث عن كيفية وجود الباري تعالى وكيفية تعلق القدرة بالبعد  
 وكيفية العذاب بعد الموت وكما يبحث عن الامور العامة والخواص  
 والاعراض فاما الحاجة اليها في اسماء العقائد الدينية فهو العلم  
 بما كانا وحد وثا وكونا في نظام بدع مثلا لا عنى والاى وان  
 لم يكن المنع للمتعصب في الدين فكيف يتصور المنع الكيف قد يكون  
 في حكم الظرف بمعنى في اى حال وقد يكونا في محل الرفق على الجزية  
 اذا كان بعده اسم كما في قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل  
 يكون في محل النصب على الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل  
 الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان اشارة الجواب  
 سوال مقدرو هو ان يقال ان المعقود الاية من علم الكلام  
 هو وجود الصانع نوع وصفاته ونوع حبه وافعاله وسباب  
 المسائل السقيمة الكلامية والقياس ان يصدر المص الكتاب  
 لهذه فلم صدر بعينه فاجاب بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اى

وميات  
هر



علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات المحدث ما يكون مسبوقاً  
بالعدم على وجود الصانع أعلم أن طريق السطر معرفة ذاته فتبين  
أحد ما اتفق على منسوب بانه وحيد يدل على الثبوت والحق وهو  
الاستدلال بالمصنف على الصانع والتألي أي منسوب بانه  
وهي العلية وهو عكس فالأقوال سابق فلذا حكى بانه بني الكلام  
على الاستدلال اه تفهيم هذا استدلال مجدوث العالم مثلاً على  
الواجب الوجود وإجاده لله ثم يستدل بوجود الوجود على ما  
يفتقده الوجود من التوحيد والتشريف والاقصاف بصفات  
الكمال ونحو غيره أي الصانع وصفاته وأفعاله كالخيار و  
الارادة ثم منها أي من وجود الصانع وصفاته وأفعاله إلى سائر  
السمقيات كما يستدل بالمعجزة وهو فعلة تع على رساله الرسل و  
إلى سائر السمقيات كسؤال منكر وتكبير وعذاب القبر والعراط  
والميزان وأحوال الجنة والنار إلى غير ذلك ناسب جواب  
لما قصد من الكتاب أي العقائد بالنسبة على وجود ما يشاهد  
من الأعيان بيان ما والأعراض وكيفية العلم به أي الأعيان والأ  
لحق سئل بذلك أي بالنسبة إلى معرفة ما به المقصود الأهم وهو  
معرفة الباري وصفاته فقال **قال أهل الحق** وبهم الذين يشهدون  
ما به الحق عند الله بالحق والبراهين وبهم أهل السنة فإنه يشهدون  
الحق وإنما اعتبرهم بأهل الحق تزييناً للاشياء لهم وإنما قدم  
هذا الفصل على غيره لأن ما يذكر بعده من إثبات جدوث  
العالم وغيره موقوف على العلم بانه لا لاشياء حقيقة فانه وا

عراض

حلاله

لم يعلم

لم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث  
لم يكن التكلم موجزاً قال الفاضل الحق مولانا قطب الله والذين  
في شرف مقتضات العارفين أعلم ان السعادة العظمى والمدينة  
العليا للنفوس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال  
والتشريف من نقصان وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في  
النفاسة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبداء والحق  
الذي بهذه المعرفة من وجهين أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال  
والثانية طريقة أهل التواضع والمجاهدين والآخر للطريقة  
الاولى ان النزوح إلى ملأ الاشياء ثم فهم المتكلمين والآله المتألهين  
والآخر للكون للطريقة الثانية ان وافقوا فيما باصرت أحكاماً شتى  
فهم الصوفية المتشبهون والآله الحكماء الاستراقيون والخص  
لما كان سالكاً للطريقة الاولى وتابعا للدي الاشياء ومقتد بالمتكلمين  
خصوصاً أهل السنة منهم فقال قال أهل الحق وهو إلى الحق الحكم  
المطابق للواقع أي نفس الامر بهذا استنباطاً الحق بها صفة  
مشبهة وقد يحكي بفتح المصداق وهو مطابق الحكم للواقع ومن أسماء  
الله لكن الاول استنباطاً بطلوا أي الحق على الأقوال يقال القول الحق  
والعقائد والآديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك  
أي باعتبار اشتغال كل واحد من الأقوال والعقائد وغيرها على  
ذلك أي على الحكم المطابق للواقع وبعبارة أي الحق الباطل وهو  
أيضاً يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول جبط والاعتقاد جبط  
اه وأما الصدوق فقد شاع في الأقوال خاصة يعني الصدوق بطلوا

مفادات

بعض

ون

تس



على الاقوال والاعتقاد وغيرها اي شيوع وكثرته في الاقوال  
 خاصة يقال قول صادق ولا يقال قول احتفاء صالحة والدين  
 صادق والمذاهب صادق ففلم من هذا ان بين الحق والصدق  
 عموم وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا  
 وبما يله اي الصدق والكذب يعني الكذب مطلقا على الاقوال والاعتقاد  
 وغيرها اما شيوع وكثرته في الاقوال خاصة وقد يفرق بينهما  
 اي بين الحق والصدق بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع  
 وفي الصدق من جانب الحكم فصدق الحكم مطابقة اي الحكم للواقع  
 ومعنى حقيقة اي الحكم مطابقة الواقع اياه اي الحكم بمرئيه الحكم  
 الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء ومعنى الحكم الحق هو الحكم المطابق  
 بفتح الباء وهذا فرق بمحسب الموهوم وما سبق فرق بمحسب الاستعمال  
 من حيث ان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم يكن الحكم حقا  
 والصدق صدق لان الملاحظ اولا في هذا الاعتبار الاول هو  
 الواقع وبغض الامر الموصوف بكونه حقا ومعنى الصدق بفتح  
 التين اعني حقا **حقا في الاشياء ثابتة** والجملة موصوفة بالنسبة  
 بانه مقول القول فالحق حقيقة الشيء وما حقيقة هو مجموعها والتوفيق  
 يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود  
 والمركبة لا باعتبار يعني ان الماهية المركبة اعم من الحقيقة فان المركبة  
 عبارة عن مركبة الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء  
 في الخارج كمرئيه الاشياء التي هي الحيوان الناطق او لا صدق  
 على شيء في الخارج اصلا كمرئيه الجنات وهو يطر في القاف

وان الحقيقة عبارة عن ما به الشيء هو هو ولكن لا بد من صدق على شيء  
 في الخارج كمرئيه الانسان وغيرها ما به الشيء هو هو العلم ان الشيء  
 او احد بهما شيء والاخر لا هو مبتدأ وجنر والجموع جنس عن  
 الشيء وبه مطلق بكون المقدار وجملة الشيء هو هو في حكم التسمية وغيره  
 قد صحح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا يجعل جاعل بل يجعل  
 متعلما بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناء  
 عن السبب فالباء لصيغة العباد لا يقال كونه الانسان انسانا  
 سبب المنة الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب في المرتبة كما  
 عرفت على ان الناطق سبب كقصور الحيوان لا لكون الانسان انسانا  
 كما يجب ان الناطق للانسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن  
 تصور الانسان به وانه اي بدون الضاحك والكاتب فانه  
 من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو يعني كانه اشارة  
 الى ان الحقيقة والمركبة لعظمان مترادفان لا فرق بينهما محسب المعلوم  
 ولا محسب الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا باعتبار  
 لا حقيقة باعتبار حقيقة حقيقة بانه وجد ما صدق هو عليه في  
 الخارج وباعتبار شخصه هو به يقال شخصه وهو متاخر  
 اذ اخرج عنه ومع قطع النظر عن كل ذلك مرئيه اي مع قطع النظر  
 عن كل واحد من الحقائق والشخص والشيء عندنا الموجود  
 مبتدأ وجنر اي عند اهل السنة والملاحة الموجود ظاهرا  
 المحض لانه فان المعلوم الممكن عندهم شيء بمعنى انه ثابت  
 واقام بدخل في جملة الوجود لا بمعنى انه مطلق عليه لفظ الوجود

راجعان للشيء

الشيء



ثم الخلاف في الشيء بمعنى المقترن الثابت في الخارج واما النسخ  
اللفظي وهو ما يقع ان يقع ويجز عنه فيتم المعدومات والمنفك  
ويذكر على ما اذ عاده اهل السنة والجماعة قوله تعالى والله  
خلقكم من قبل ولم يكن شيئا سواه لعل على ان المعدوم ليس بشيء  
لان الله تعالى خلق الشيء في حال عدمه ولو كان لما صح النسخ  
وقد صح والنسب والنجف والوجود والكون الفاظ  
متواذفة فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للوجود لكن  
المقتزاة منقولة من اوفى النبوت مع الوجود بل قالوا  
بثبوت الشيء بكونه مظهر الاثباتية هو الوجود حيث والا  
والا وهو النبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد اي  
على صفة الجوهري ومصدر الوجود بمعنى المصادفة معناها اي معنى  
النبوت في الحقيقة بهدي النصوص فلا يصح تعريفه باللفظ  
وقبل كسبي يصح تعريفه وقيل بديهي لكن بديهي كسبي وقيل  
لا يمكن تعريفه اصلا لا بدلية ولا كسبية واستدل كل واحد  
منها ثابت في موضع في المصطلحات فمن اراد الاطلاع عليه  
فليطالع غيره وكذا ان اريد بالوجود كون الشيء في الخارج  
فبديهي يكون ريد في الدار وان اريد به امر استلزامي  
فهذا الشيء فغير معلوم الحال فان قيل لما حكم بنبوت حقايق  
الاشياء يكون لفظا حاصل هذا السؤال لما كان ما به  
الشيء بديهي باعتبار كونه في الخارج حقيقة وكان النسخ  
عين ذلك الشيء فيكون تقدير قوله حقايق الاشياء ثابتة

الامور الثابتة ثابتة فهو لفظ لان المجهول لا بد وان يكون  
مغاير للموضوع ويمنها ليس كذلك لان المجهول يمتنع عن الموضوع  
فلا يكون الحمل في المنع بل في اللفظ فلما المراد ما اعتقده حقايق  
الاشياء فلفظ حقايق الاشياء بدل من صفة الغايب او مفعول  
ثاني لاعتقده وتسمية بالاسماء من الانسان والفرس والسماء  
والارض والسماء جمع سموات والزهرة بدل من واو قلب بضم  
لوقوعها طرفا بعد الف ن ابدية والزهرة في ارب من اصل روي  
عن ابن عباس في طلب رطل الحاسي الارض ارضا لانها تتأثر من سائر جملتها  
اي تأكل ما فيها وقال بعضهم لانها تتأثر من الجواهر والافدام  
والسماء في اللغة ما يحاك واطلك واصل الكلمة من الاشياء  
ومن قولهم عرفت الفرس اذا اشتفت امورا موجودة قوله  
ان ما اعتقده مبتداء امور موجودة جنده وحاصل الجواب  
ان يقال ان الموضوع والمحمل في هذه القضية وان تؤخر احادها  
في المفهوم مغاير لان في الحقيقة في المفهوم وان كانا متحدتين  
بالذات فيوجد الحمل في المنع فلا يكون القضية المذكورة لفظا  
ولا يرد ما ذكرتم من السؤال في نفس الامر في ذاته اي ليس  
وجوده وحقيقته ونبوته لغرض فارض واعني باعتبار كماله  
الوجود موجود ما نفقه هذه العبارة وتسمية باللفظ الله  
موجود وهذا الكلام مفيد اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة  
كلام مفيد راجح لبيان اي صدق هذا الكلام السر  
على منكره كالسوفسطائية او بيان كونه مفيدا لنا وبطلان النظر



الى ما اطلق بالترادف وقيل معناه ان هذا الحكم المحل متصل الى  
 مرفوع بعضه يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضه لا  
 كوجود السماء والارض فيه بحيث لا ينفك عن الثابت ثابت  
 له من وع كذا فدل على ان يحتاج الى البيان تأكيد هذا الكلام  
 من ان لا يتوقف المحل للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كانه المحل  
 غير المدفوع في محل الشيء على غير منبذ بالانفاق ليس اي قولنا  
 حقايق الاشياء ثابتة مثل قولنا الثابت ثابت في الفاد لان الله  
 فيه نظر فلا يحتاج صدق الى البيان كقولنا الانسان انسان واما قوله  
 منبذ فيحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف  
 قولك حقايق الاشياء ثابتة ولا مثل قوله انا ابو النجم وشي  
 لان التأويل فيه لازم قطعاً لان التأويل في حقايق الاشياء ثابتة  
 لا ذلة الخفاء بخلاف شي فان التأويل فيه لا فائدة لا ذلة الخفاء  
 قبل ولا مثل قوله انا ابو النجم وشي شعري اي حال كونه غير ما  
 ليس مثله او نقول تأويل ليس مثل تأويل شعري شعري لان شعري  
 شعري اتحاد اللفظ والمفغ بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس الاضمان  
 المعنى واما قول الشارح انا ابو النجم وشي شعري فلهنتمها اسم  
 نوع و صفة الكلام فمضى حكم خاتم الجواد وقوله خبر او كذا  
 شعري شعري انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشي  
 هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسديد في قولنا حقايق  
 الاشياء ثابتة و واجب الوجود موجود لان المراد به ان  
 المستحق حقايق الاشياء ثابت في الواقع اي كل ما شئته حقيقة

بيان  
 الكمال

صفة

من الحقايق وظلوا عليه اسما من الاسماء كالأرض واسماء وعبرتها اشياء  
 معجزة في الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك على ما لا يخفى  
 منقطع بالبناء المقدر الى بناء على ما لا يخفى وكيفية ذلك اي الجواب المذكور  
 ان الشيء قد يكون له اعتباران مختلفان يكون الحكم عليه اي ذلك الشيء  
 بشي مفيد بالنظر الى بعض تلك الاعتياد ان دون البعض كالانسان  
 اذا اخذ من حيث انه جسم كان الحكم عليه اي الانسان بالجموع ان مفيد  
 واذا اخذ من حيث انه حيوانا تاطق كان كذلك لغوا عنه لو كان  
 السامع عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد المحل بالجموع ائمة وتو علم  
 من حيث انه ناطق لا يفيد لان المدفوع يشتمل على المحل والحكم كذا  
 في قولنا حقايق الاشياء ثابتة و واجب الوجود موجود فانه الحقايق  
 و واجب الوجود اذا اخذ من حيث انما هو موجود ان في الخارج يكون  
 الحكم عليهما بالشئ والوجود لغوا وان اخذ من حيث انما هو موجود ان  
 في الذهن والحكم عليهما بالشئ والوجود انما جيتن لم يكن الحكم المذكور  
 لغوا بل كان مفيداً اي بالحقايق من قصور الحق تأييداً  
 علم والتقدم بقاء و باحوال اي كونها اعياناً و امراضاً والنظر بربكها  
 راجعة الى الحقايق لما ورد عليه انما المقصود هو الاستدلال بشئ الحقايق  
 على الصانع فيجب ارجاع الصفة الى الشئ كجفت العلم به اشار الى  
 بتعميم العلم الى تصور انما والتقدم بقاء و باحوال والشئ يرجع  
 الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على ضمان الصا  
 بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من تعميم تفسير الشئ كذا اي  
 موجود في الذهن عند الفاعل بالوجود الذهني او ثابت

فله

في

العلم



كان  
بوجود

في نفس الامر كشيء الاضافة عند من لم يقل به و هم جمهور المسلمين  
وقيل انه موجود في الخارج وعند من لم يقل به وهو خطأ لان القائل  
بوجود العلم انما قاله بواسطة وجوده في الذات حيث قال  
العلم موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج فيخرج ان العلم  
موجود فيه لكنه مردود لان وجود العلم في الذهن وجود ظاهري  
ووجود الذهن في الخارج اصلي فلا ينظم القياس انتظامه في قولك  
العلم في الحقيقة والحقيقة في البتة وقيل المراد اي من قوله العلم  
بما العلم ينبغي انما يشوب حقائق الاشياء يعني قال بعض العلماء  
انه ذكر في سبيل شيئين الاول قوله حقائق الاشياء بمعنى والفاخ  
التيون المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون العجز الذي  
في قوله بما عايدا الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام في قوله  
الاشياء لا استفراغ الجنس وحقايق مضاف اليه فيكون المراد لجمعا  
جميع الحقائق لان معناه الجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو  
محقق وانما لا يكون من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذكر  
العجز عايدا الى الشيء الذي ذكر في حق قوله ثابتة فان قلت لو كان  
العجز عايدا الى الشيء لوجب ان يقول المحقق العلم به لان الشيء  
مذكور فلا بد ان يكون العجز العايد اليه مذكورا لوجوه الخلال  
بين العايد والمعوذ اليه قلت لان الشيء وان كان مذكورا لانه  
مضاف الى الشيء فيكون مشوبا بالاضافة الى المؤنث القطع  
اي لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقائق لان بعضنا لا يعلم بانه  
لا علم بجميع الحقائق قبل لا يندفع الفساد المذكور بتقديره

فانه

فانه

كما لا يجوز ايضا العلم بشيئ جميع الحقائق لان العلم بشيئ جميع الحقائق  
انما يكون بعد العلم بجميع الحقائق فيكون انتفاء الشيء جبا لا انتفاء الاول  
فيكون العجز عايدا الى الحقائق دون الشيء جوا بانه ان العجز يرجع  
الى الشيء في معنى المحول وهو مستقر في نفسه وان استقر في موضوع  
والجواب اي جواب قوله قيل والجواب مستقرا من جواب الفلانة  
اذا فطرها شئ جوا بانه لا يقطع به كلام المعنى ان المراد بالجنس الى العلم  
بجنس الحقائق محققا الى كماله ان المراد بالحقايق جميع الحقائق بل المراد  
بها جنس الحقائق قبل يمكن الاستقرا فبما عايدا الى المعنى ان ما يقتضيه  
حقايق الاشياء فهو ثابت في الواقع ولا شك ان كل ما يقتضيه  
كذلك قبل لان كل ما يقتضيه كذلك لجواز الخطاء في الا  
ثم انه كذلك حسب اعتقادنا لكن يتكلف فالرجوع الى الجنس استمداد  
رد اعلى القائلين بانه لا مشيئة لشيئ الحقائق ولا علم بشيئ حقيقة  
ولا بعد شيئا الى الحقيقة يعني ان قول المعنى حقائق الاشياء  
ثابتة رد للنقول بانه لا شيء من الحقائق لانهم يقولون  
والاثبات في الجملة كاف في رد يتم وقولهم والعلم بها محقق رد  
لقولهم ولا علم بشيئ حقيقة الشيء ولا عدم شيئا والى حاصل  
المدعى الخصم السالبة الكلية وهي لا شيء من الحقائق ثابت ولا علم  
بشيئ حقيقة ففي دفعها يمكن اثبات الموجبة الجزئية لكونها  
تقيدها واثبات احد الطرفين يستلزم ابطال الآخر لا متنازع  
الاجماع صدقا وكذبا خلافا للسو طائفة زعم قوم ان السو  
مسطاة طائفة يشعرون الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح

كان  
الكل

عتقاد

لكونه

Copyright University



رحمه و المحققون صفوه وقالوا لا يمكن ان يقول بلذ المذاهب  
 بل كل غلط سوفطاط في موضع غلط يدل عليه استقفا الاسم من سوفطاط  
 و استطا كذا في تلخيص الدل فان منهم اى من سوفطاط اسم من ينكر  
 حقايق الاشياء و يزعم ان اى حقايق الاشياء او هاهم كما لنقول  
 على الماء و خيالات باطله و بهم العنادية لعناد بهم الحقايق و منهم  
 من ينكر بشيئا اى حقايق الاشياء في الخارج و يزعم اننا نابعة للار  
 حتى ان اعتقدنا البشئ جوهرا فجوهره و عرضا فعرضه او قد يكونا  
 او طارئا في حادثا فيكون كل من التقيضين حقا بالنظر الى حقيقة  
 و ليس في نفس الامر بشئ حقا عندهم فلا اعتبار لهم و بهم العنادية لبتلهم  
 الحقايق الى انفسهم و لا يذهب العنادية و العنادية يقولون  
 حقايق الاشياء نابتة و منهم من ينكر العلم بشيئ الشئ و لا يشيرونه  
 و لا ينكرون نفس الحقايق و لا يشيرونها في نفس الحقايق و لا يشيرونها  
 في نفس الامر بل ينكرون العلم بالشئ و العلم بلا شئ و يزعم  
 انه شاك و شاك في انه شاك و هم جبراً و يعلم كلمة دعوة لا يشيرون  
 نقول يعلم بارجل و كذلك الاشئين و الجمع الموثق موثقة و  
 بهذه الكلمة تستعمل بمعنى الخاطب كقولك علم الى اى او منى و تعال  
 و بهم الادرية و هذا الحق بهذا المذهب يقولون العلم لا يتحقق و  
 الفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول نفي الحقايق و الثاني نفي العلم  
 قطع النظر عن الاعتقاد ان فتولده بشيئا بسبب هذه الاعتقادات  
 و الثالث نفي لشيئاً و عدم شئونها لنا كحقيقة نصب على  
 التخيير من النسبة في لنا و كذا الزعم بعده اننا نجزم بالضرورة و  
 شئنا

ان تعال يا رجل

بشيئ بعض الاشياء بالعيان كحرارة النار و برودة الماء و  
 بعضا بالبيان اى بالادلة العقلية و هو الامور العقائدية فيشت المطلوب  
 الذي هو شئ حقايق الاشياء و حقيقة العلم بذلك العلم بالحقائق و الزعم  
 معطوف على حقيقة انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فثبت نفي الاشياء  
 و الالتزام ارتفاع النقيضين و هو مح و ان كحق اى ان كحق نفي الاشياء  
 و النفي و الواو الحال حينئذ من الحقايق فيثبت المطلق لكونه اى لكون النفي  
 نوعاً من الحكم و الحكم قسم من العلم لكونه تصديقا و العلم قسم من الكيفيات  
 النفسانية و هو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي  
 هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود و بهذا معنى قوله لان شئنا  
 شئونا اى في نفي حقايق الاشياء بشيئا و لا يخفى انه اى الالتزام انما  
 يتم على العنادية لان الثانية يقول كحق النفي بحسب اعتقادنا في  
 نفس الامر و الثالثة يقول لا ادري كحق النفي و لا عدم كحقه و لهذا  
 قال الشارح و لا يخفى انه لا يتم على العنادية و هكذا الاستدلال بشيئا  
 بعض الاشياء بالبيان او العيان لا يقال لا يتم لشيئاً من الاستدلال  
 و الالتزام على العنادية اذ ليس بشيئاً من مقدماتها متحققة و معلومة  
 عندهم فكيف يقولون اننا نقول اننا كحق علم نفي معلومتها فقد  
 كحق النفي و هو شئ و ان لم يتحقق ذلك كان مذهب اللاادرية  
 لالمذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم لا يكاد يعجز لانه  
 لا حقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى ثبت مذهبنا فاستدل لا اله سنا  
 مذهبهم قالوا اى الوسطانية الخز و تيان منها حقايق و احسن  
 قد يقطع كثيرا لانه لو اعتبر حكم الحسن فلا يخفى انما في الكلام او في الجواب

ان  
 العقائدية

حقن



وكلاهما بطرأ على الأول فلان لا يدرك الكل من قبل بل يدرك  
 الكل من العقل واما الثاني فلان الحس يغلط في الخشب فانما يرى الصغر  
 في نفس الامر كبره كالنار البعيدة في الظلمة وكالف في الماء يرى كالا حافة  
 ويرى الكبير في نفس الامر صغيرا كالشباب ويرى الواحد ككثيرا كالغرد  
 اذ انظرنا اليه مع احد العينين ويرى المعلوم كالسراب موجودا وغيره  
 ذكر فكلنا حكم الحس في اي جزء كانا في معرض الغلط ولا يكون معتدلا معتبرا  
 كالأصول يرى الواحد اثنين اي الذي يقصد الحول فكيفنا واما الأصول  
 المتطرفة فقلنا يرى الواحد اثنين لا اعتقاده بالوقوف على الصواب والخطا  
 بل يرى الحق مر أو من أي ومن الضروريات بداهات قد يقع في أي في  
 البداهات اختلافات ونرضى شبهة يقتضيه حلا أي شبهة انظار  
 وقيمة أي البداهات لو كانت ثابتة لما اختلفت في الآراء والأفكار و  
 واللازم منها وكذا اللازم يعني أن كل فضايا يدعي صاحبها البداهة  
 في نفسها بغيرها فيعرض فيه شبهة واذ اوقع الاستباه يحتاج في حله في  
 صلا إلى الظاهر فنتج من الطرفين مثلا يدعي المعتزلة بداهة حسن  
 النافع وقبح كذب الفار وأمره الاشاعة والحكماء والمنظرات في  
 الضروريات فسادها أي الضروريات فسادها أي المنظرات والبداهات  
 أي لا جد أن المنظرات فسادها الضروريات كثر في أي المنظرات  
 اختلاف العلماء قلنا غلط الحس في البعض اسباب خبرية لاينية  
 للزم البعض باستفاء اسباب الغلط كما في قولنا الشمس مضيئة  
 والنار حارة والماء بارد أعلم أن الحكماء كالأفلاكيون انكسر  
 الحسبوا واعترفوا بالبداهة لاننا نرى الكل ساكنًا وهو

و

و متحرك ونورد اير من الدار وهي شجرة ووراء ونرى الشجر البين  
 وشفاقنا في غلط الحس في امثاله كان متما بغير ادراكه في أهلية  
 آجيب بأن غلط الحس في البعض لا سببا خبرية لاينية لايزم البعض  
 الآخر لا نشاء سبب الغلط فيه اعترض بأن اسباب الغلط غير  
 محصورة فليعلم الكاخذ مثلا لم يكن ابيض سبب خفي فيه فلا بد من بيان  
 الاسباب ثم ينبغي فيه ولو بين ذلك كانا باظهار دقته ولا يكون بد  
 رد على ما بان في العقل لما كان متما في العقل دون الحس فلو قيل  
 بداهة العقل شبيهة في العقل بعدم غلطه قلنا بداهة شبهة ايضا  
 غلط في الحس فلا قدح فيه والاختلاف في البداهات هذا جواب  
 عن سوال عن قوله ومنها بداهات وقد يقع فيها اختلاف لعدم  
 الاتفاق والاختلاف في التصورات لاينية في البداهة وكثرة اختلاف  
 جواب عن قوله والمنظرات فسادها الضروريات فسادها  
 الفساد والافتاء لا في جهة بعض المنظرات والحق انه لا يلزم  
 إلى المناظرة معهم فصورها اللادرية لانهم لا يعترفون بالبداهات  
 ليست به أي بالمعلوم بل الطريق بتقديرهم بالتأويل لغيره  
 او يحتمل فساد هذا وادخل في الحكماء الخفايا كالأدب من  
 الحكماء الحسبات ففقط لانهم لم يدعوا غلط الحس في كل شيء  
 بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا  
 لليقين فان قلت الغلط في الحسبات يستلزم الغلط في  
 العقلية لانها مباديها فلا يقين قلت الاستلزام في  
 فانك اذا اجبرت ظلالا حقه ساكنًا ثم اجبرته في موضع

احسنه

لا يتأ

فان

افساد الضرورات



ماه  
في الموضعين

أخر ساكننا لكان أيقن من بانه مخرك وبهذا انبني حصل من الفلطين  
لان جنة غلط فان ليس يتجز في الموضوعين ليس غلط بل الغلط  
في زعم ساكننا وانما ان اقل سبب الغلط لا يقع في ادراك الحواس  
بل يقع في العلم بكونه ادراكا حقا وهو مرفوع بان نظام العالم ترتيب  
الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع مصلحة لم يتجلى عنه فلما كانت  
قطرة الحواس لا ادراك كان اكثر ادراكا سالما عن سبب الغلط  
لا يقع في ادراك الحواس بل يقع في العلم بكونه ادراكا حقا وهو  
مرفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل  
نوع مصلحة لم يتجلى عنه فلما كانت قطرة الحواس لا ادراك كان اكثر ادراكا  
سالما عن سبب الغلط وسوف نطالع الحكمة المودعة في العلم المزخرف  
وهي التي يكون ظاهرها محلي بصورة الصدق والحق وباطنها بالجهل والكاذب  
لان سوف نطالع العلم والحكمة واسطامناه المزخرف اي المزخرف بالباطل  
والغلط بالحق ومنه استنتجت اللفظة استنتجت في اقامة الادلة على ما في  
ما علم تحق بالضرورة كما استنتجت اللفظة من قبلنا سوف اى يجب الحكم  
**واسباب العلم** اى اسباب حصول العلم بخلاف المضاف والسبب  
هو لانه ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم  
من غير تأثر وهو صفة تجليها اى الصفة المذكورة فانها اى  
الصفة به انما هي راجعة الى ما في هذا التقريب لاني منصوب الى  
تدبيري اى يتفكر ويظهر ما يدكر ويكن ان يعتبر عنه راجع الى ما في  
عبارة من المعلوم قوله ويكن معطوف على ذكر وكلاهما اى يذكر ويكن  
تفسير المذكورين ويتفكر ويظهر تفكيره لقوله يتجلى فيذكر المذكورين

ك

ماه  
التفسيطة  
الفلسفة

تحتل الموجود والمعدوم والمستحيل فانه عليه كم من معلوم يحصل  
بالفكر ولا يحتاج الى الذكر فاشارة الى جوازه بقوله ويمكن ان يعتبر  
عنه اى متساوية ان يذكر بغير عنه فالشيء الذي غير المذكور يمكن ان يذكر  
الذكر بالنظم التليو وبالكسفة ففعله المذكور من الذكر بالكسرة  
لان لا لو اخذ من الذكر بالنظم لم يتجلى الى هذا التأويل كذا يعني بذكره في قوله  
تفكر العلم ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على ما ابيب ثلثة الآول  
انه ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الاسام فخر الدين الرزقي  
رحمه الله لدليلين الاول ان كل واحد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود  
وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وجوده والعلم المطلق لكل  
ذاتي للمعبد والعلم بالحق سابقا على العلم بالملك فاذا حصل العلم الخاص  
الذي هو خبره لان المطلق بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه و  
السابق على الضروري وانما ان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا  
وهو المطلق والدليل الثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرقا  
فاما ان يعرف بنفسه ويخرج جزيا او بغيره وهو ايضا لا لان غير العلم  
انما يعلم بالعلم فلو علم بالغير لزم الدور لنوقف معلومته كل واحد  
منها على معلومية الآخر والله اعلم ويمكن ان يجاب عن هذا من الدليلين  
اما الجواب عن الدليل الاول وهو ان يقال ان تصور ذلك  
العلم الجزئي ضروري بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق  
بوجوده وذلك الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لان  
كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمفوضات المخصوصة ولا  
نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بغيره

ماه  
لم يتجلى

تتم



متصور الا يلزم تصور العلم المطلق فضلاً عن ان يكون ضروريا  
 ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لكن لا يلزم منه ان يكون  
 ذلك العلم المطلق ضرورياً والما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتياً  
 للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني  
 انه ان يقال اننا نختار ان العلم متوقف بغيره ولكن لا يلزم لزوم الذي  
 فانه غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة  
 العلم المطلق فلا دور اصلاً لان تصور العلم متوقف على تصور  
 الغير ومضمون الغير يكون متوقفاً على حصول العلم لا على تصور  
 وحصول الشيء غير متوقف والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن  
 توريده واختاره امام الحرمين واحام الفخر الى واستدل عليه  
 بدليل الثالث امام في الدين الرازي والمذهب الثالث انه  
 نظري يمكن توريده لكن اختلفوا في توريده موجودا كان او معدوماً  
 كالشيء الذي يدرك بالفعل ولا وجود له في الخارج فيشتمل  
 ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتعديلات  
 البينية وغير البينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل  
 التخصيص بشئين احدهما ان يكون هناك تقييد ولا يحتمل والثاني  
 ان لا يكون هناك تقييد فاعلم ايضاً ان يقال لا يحتمل التقييد  
 اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء وله المتصورات و  
 التعديلات التقييدية دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه  
 يتناول التعديلات الغير التقييدية ايضاً فيكون الحد الثاني  
 مانعاً دون الاول وفيه هذا التعريف ان العلم صفة اي امر

قائم

قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وهو هو الذي هو  
 العالم بتميزاً لمدر كانه عما عداه لا يحتمل التقييد متعلقاً بذلك التميز  
 الذي هو المعلوم تقييداً ذلك التميز اي توجب كون محل التميز  
 بغير الياء فقوله صفة جسيماً متعلق بجميع الامور الغاية بالغير  
 وقوله توجب تميزاً يخرج عن هذا الحد ما عد الادراكات من الصفات  
 الضمنية كالشجاعة والجهل وغيرها من الصفات كالمسؤول والبرهان  
 وغيرها مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً الى توجب كون محلها  
 متميزاً بغير الياء لا بتميزاً بغير الياء من جهة الشجاعة كتميز الشجاع عن الجبان  
 وكذا السواد تميزاً الاسود عن الابيض واما العلم يوجب تميزاً العالم  
 عن الجاهل ويوجب ايضاً تميزاً المدركة عن غيره وقوله لا يحتمل التقييد  
 يخرج عن الحد الظن والاشك والجهل فان متعلق التميز المحل متعلق  
 واحداً من يحمل تقييده وكذا يخرج الجهد المركب لاخر ان يقطع  
 صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول ما حكم من الاجابة والاشك  
 الى نفسه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالاشك وكما حصل  
 بهذا الحد ان العلم صفة فانه تميزاً متعلقاً بشئ توجب تلك الصفة  
 اي باعاً يكون محلها تميزاً المتعلقاً بتميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق تقييداً ذلك  
 التميز فلا بد من اخبار المحل الذي هو العالم لان التميز لم يرفع  
 على تلك الصفة انما يؤوله لا للصفة ولا للشك ان غيره انما هو شئ متعلق  
 به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو المعلوم الذي لا يحتمل  
 تقييداً ذلك التميز فانه وان كان شاملاً لادراك الحواس البتة  
 على عدم التقييد بالمحل يفرق بغيرهم هذا التعريف بالمتن وقال

لا  
يعتبر



العلم صفة تدب في ابني الماء لا يمتد التيقن في لا يشهد بهذا التيقن  
 ادرك كل الحواس التيقن هو الصورة لا غير والذي تدرك العين فذلك  
 احسن ولذا اختار الشارح رحمه الله وللصور ان لا يتصل  
 للصور ان بناء على ان لا يتيقن لا الى التصور ان على ما ان يتيقن على  
 خطأ من علمه لان التيقن اطراف القضا يا شايخ واثبت ان لا يتيقن لا  
 لان المتناقضين هما المتعلقان بالمتناقضين لا بالمتناقضين بين المتصور  
 فان موضوع الانكشاف واللائق لا يتناقضان الا اذا اعتبر في الشيء  
 وحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا كمن زيد فلان وزيد  
 لان في مثل فليكون التناقض بين التيقن وكذا باقية التصورات ان  
 فان قيل بل من هذا ان يكون جميع التصورات ان مطابقا للواقع  
 مع انه بعض غير مطابقا فليلا لم ان بعض التصورات لا يوصف  
 بعدم المطابقة اصلا فاننا اذا ركبنا من بعد شيئا وهو حجر مثلا فحصل  
 منه في اذهاننا صورة انسان فذلك الصورة علم غير اى والخطا المتأ  
 به في حكم العقل باننا بهذا صورة هذا الشيء المسمى فيكون التيقن ان  
 كل ما مطابقا بما هي تصورات موجودة اكان او معدوما ممكنا او مستحالا  
 وعدم المطابقة في احكام العقل المتعارفة لتلك الصورة فلا اشكال  
 ايضا بهذا هو المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه  
 لا يشهد غير اليقين من التيقن يقات اى كما ينبغي لا ان ينبغي  
 ان يشهد هذا الى قد يشهد الكنى استندرك عن التعريف الاول  
 ينبغي ان يحمل على الانكشاف التام الذي لا يشهد الظن لان العلم  
 عندنا اى المسكوبين مقابل للظن قوله لان العلم انه اشار الى جواب

لان المدرك  
 بالحواس

عن  
 بين القضييتين  
 اوتين التيقنيتين

في  
 نيت  
 في  
 دعوى

ما يقال ان العجى انما الانكشاف التام والعام لا يدل على الخلق باحدى  
 الدلائل الثلثة المعينة فكيف يحمل على الانكشاف التام وقا حله  
 الجواب ان العلم لا يعرف في هذه الفن الا باعتقاد الخارج المطابق للواقع  
 فانه في هذه احوال من الانكشاف التام **العلم** الى الخلق وانما الملك والاس  
 ولان خص هذا الثلثة لانهم افادوا المكلف وقال غيرهم غير معلوم بهل  
 لم ينعى مجردة تدرك الكل ام لا بخلاف علم الخلق لانه اى علم  
 الان لانه انه نوع علم الاضافة وهو الانكشاف لعلم الاضافة فلهذا  
 هو لا العلم والآلات وانما لانه لم ينعى احد لاسباب من الاسباب  
 ثلثة الحواس السليمة والجر الصادق والفعل ووجه القبط ان السبب  
 الذى يحصل به العلم ان كان من خارج اى خارج عن ذات المدرك  
 فالخبر الصادق والآلة وان لم يكن خارجا فان كانت الى السبب  
 الة غير المدرك غير منصوص صفة الة فالحواس والآلة وان لم يكن الة فان  
 لعقل حكم الاستقراء وهذا علم قولنا ان المدرك للكلية والجزئيات  
 هو العقل لكن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر لا يقال  
 من قال ان المدرك للكلية هو العقل ومدرك الجزئيات هو  
 الحواس فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى ان اراد  
 السبب الحقيقي فهو واحد لا غير وهو الله تعالى اى العلم بخلق  
 اى الله واجاده من غير تاييد الحواس والجنس والفعل والسبب الظاهري  
 اى ما هو يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال كالنار للارادة هو العقل  
 لا غير وانما الحواس والاخبار الآن وطرف الادراك الى الحواس  
 الآن والاخبار طرفا والسبب المقتضى في الجملة بان خلق الله تعالى العلم

عن  
 تأثير الحواس



اى مع السبب المقتضى بطريق جري العادة اى لا يكون موجدا للفعل  
 المدرك كالفعل والآلة كالحس والعلة كالجبر لا يجمع في ثلاثة  
 اشياء اخر مثل الوجدان واللاس والتجربة وفعل العقل بمعنى  
 ترتيب المبادى والتداس على كل ما التناوب الثلاثة لا يكون قوله  
 المحس واسباب ثلثة آه هيحي فلما هذا اى كون الاسباب ثلثة على  
 عاودة المشايخ في الاختصار على المقاصد حاصل هذا الجواب هو  
 اختيار الف الثالث من اقسام الترتيب المذكور وهو ان مراد  
 المحس من السبب في قوله اسباب العلم ثلثة هو السبب المعنى العلم  
 في الجملة ولكن الخفاء في الثلثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل  
 على عادة المشايخ اى اهل الحق والاعراض عن ترقية الفلاسفة  
 اى عن تدقيقهم المبني على اصولهم الفاسدة والافالم كمن يتوهم  
 بالتدقيق منهم فانهم اى المشايخ لما وجدوا بعض الادراكات  
 حاملة تحجب اسباب الحواس الظاهرة التي لا تشك في اى الاشك  
 في ان محس الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت مسا  
 ذوى العقول او غيرهم كالنفس لان علم الحسوسات حاصل  
 للحيوان والعجم جعلوا الحواس احد الاسباب بر اشرا ولما كان معظم  
 المعظم ما الدين كذا الصلوة والذكوة والصوم والحج وغير  
 ذلك من الغرائف مستفاد من الخبر الصادق وآن كان واضلا  
 في ادراك الحواس لكون طريفة السمع جعلت اى للسمع الصادق سببا  
 اخر وللم يثبت عندهم اى المشايخ الحواس الباطنة المستمرة  
 بالحق المشترك والوهم وغير ذلك كالحيال والمتفكر والحا

العلم

فقط

والحافز لم يثبت عند المشايخ الحواس الباطنة لان دلائل الحكماء على  
 اثبات تلك الحواس لم يتم عندهم المشايخ ولم يكن عندهم دلائل شافية  
 لاثباتها اذ عن المشايخ عنها ولم يستقلوا اثباتا بياضا عدم تمام ادلة  
 الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو  
 قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدرك الحواس بعد غيبة المادة فكانها  
 حواس يصب فيه العيون ان الحواس المدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك  
 الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس  
 الظاهرة لا يجمع عندها الا نوع مدرك كانا دون غيره فلا بد من  
 قوة اخرى ان يجمع عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير  
 تام لجواز ان المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة  
 واستدلوا على بثوث الحيال بان يقال انما يتصور الحواس قبولها  
 وحفظها وبما فقلنا فقلنا فلا بد لها من مبدء ثابته متغيرين لما تقرر  
 عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القول هو  
 الحس المشترك ومبدأ الخط هو الحيال وهذا الدليل ايضا لا يتم  
 لان لا يمكن ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر  
 اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا لتقبل  
 الشكل باذنها ويحفظ بصورتها فيكون ان يكون العقل والحفظ  
 معا في قوة واحدة محب شرطين متغيرين واستدلوا على  
 بثوث العلم بان يقال انما الوهم قوة في الدماغ يدركها العقل المشتركة  
 كصدقة زيد وعداوة عمر مثلا والمدرك لتلك المتغيرات الحس  
 ليس العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان

ر ك





ان يكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك القوى  
 الجزئية دون المكنة و ليس هو احدى الحواس الظاهرة  
 لانها تدرك الصور الجزئية دون المكنة الجزئية فيكون المدرك  
 لتلك المكنة الجزئية قوة اخرى فبما هو العلم بهذا الدليل ايضا لانهم  
 لانه لما كان ان يكون القوة الواحدة كالحس المستنكر مثلا آلة الادراك  
 انواع الحواس لم لا يجوز ان يكون آلة الادراك معانها ايضا لا بد لك  
 من دليل واستدلال وجود الحافظة انما للمكنة الجزئية بقول لا وحفظا  
 و بها متغير ان فلا بد لها من مبدأين لما تقر عندهم ان الواحد  
 لا يصدر عنه الا واحد ومبدأه فتقول المكنة الجزئية هو العلم  
 ومبدأه حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا  
 لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب الشواطين  
 متغيرين واستدلال وجود المتعقبات بان يقال انما مجموع بين  
 صورة تارة كما نتصور اننا اذا اراد شي وتغفل بينهما تارة  
 اخرى كما نتصور اننا نأخذ من الراس وكذلك بين المكنة الجزئية  
 وليس المتصور هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده  
 ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المكنة والمتصرف انما يكون  
 بعد الادراك فيكونا فبما قوة اخرى متعقبة فبما وهذا الدليل  
 غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بدسطة الاكبر هذا  
 هو المذكور في شرح المقاصد ولم يتولد له اي للشايع  
 عرض بنقل الحواسات والجزئيات والبدليات  
 والنظريات لان كل من الحواس والجزئية والنظر من آثار العقل

وليس

وليس من اسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة  
 فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل الادراك وكان مرجع الكل  
 الى كل العلم الحاصلة بالحواس الباطنية والجزئية والبدلية  
 الى العقل جعلوا الى العقل سبيلا ثالثا ينبت منه ثالثا العلم بالحس  
 المتعارف او بالضماد حدس او تجزئة او تنبب مقدما فان جعلوا  
 السبب في العلم بان الحواس وعطفا هو من الوجود البنان  
 وهو ما يدرك العلم وانا الكل اعظم من الجزئيات مثال لا المتعارف  
 وانا نور النور مستند من الشمس مثال الحدس وانا السمو  
 مثال مثال التجزئة والفرد بين الحدس والتجزئة ان سنا  
 الحس مرة او مرتين كما فيه في الحدس لافي التجزئة بل لا بد فيه  
 من المشاهدة مرارا كثر وكذا ايضا بان السبب في التجزئة معلوم  
 السبب مجبول المنة وفي الحدس معلوم كلاهما وانا العالم حادث  
 مثال لتنبب المقدما هو العقل بان يجعل العقل الال  
 الحس سمي به الادراك الان ان بحسبه ما يقسم ويتعلق بما كثر وان كان  
 في البعض باستعانة الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوت  
 لاسم اي لا يمتنع السمع الذي والبصر الذي هو العين ولا يمتنع المصدر  
 الذي هو عقل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في تعريفنا وهو  
 القوة آه خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة لوجودها اي الحواس  
 واما الحواس الباطنية التي بيننا فلا تستغنى فلا يتم ولا يكتفى اي العقل  
 على اصول الاسلام السمي وهي قوة مودعة في صفة في العصب  
 اي الذي فيه هو انخفض كالعقل المفروض متفكر القواح يدرك

يقضي

بأن  
هو من الحواس

هذه

دفعه



يا اي بالقدرة الاصوات كهيئة الهواء عنى غفجه والحروف  
 هي كهيئة الصوت فسموطة معه واما كون الصوت سلابا او  
 متناظرا فمذكر بالوجود ان لا يسمع بطريق وصول الهواء  
 المتكثف بكنية الصوت اي هي كهيئة هي الصوت الى الصالح الى  
 متعلقا بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو  
 انه اذا حدث صوت في جميع موضع من المواضع يتكثف الهواء  
 الحاصل في ذلك الموضع لكونه لطيفا بكنية ذلك الصوت من الخفة  
 والشفف ثم يتكثف بها الهواء المجاور لذلك الهواء ثم المجاور  
 الى ذلك بحسب شدة الصوت وضعف فارتجاء الهواء مع ذلك  
 المسافة يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما السامع الخارج  
 عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه يسمع  
 ذلك الصوت ام لا فبكنية خلاف فبما ينهم فثالث الفلاسفة لا يسمعون  
 النظام من المعنوية وقال المتأخرون من حكماء الاسلام نعم  
 والحق هو هذا المذهب بيب الثالث دون الاول ببلانة اوج  
 الوجه الاول اننا نذكر ان الصوت المتكثف عنى سبب الرياح  
 قليل متناظرا الى خلاف ذلك من رية يعرفه كل واحد من المعلقين  
 بالضرورة ان ذلك الهواء بذلك الصوت لا يصل الى صاحبه  
 او حتى في موضع لا يريح فيه والوجه الثاني انه لو فرض بيت  
 لا فرق في سماع الصوت من داخله لامن خارجه ولا وصول  
 الهواء منه حتى ينقل عن بعض الكمال ان يسمع اصوات الافلاك  
 فيها ولا يهوى والوجه الثالث هو اننا نذكر ان جهة الصوت

عساه  
 بكنية الصوت

عساه  
 فالسامع الذي في تلك  
 داخل

وذكر

وذلك دليل على ان الصوت ينقل ووصول الهواء الى كل ذلك الصوت  
 الى الصالح بذكره اذ لم يذكره الا عند الوصول الى ذكر كتابه كانه المتس  
 واللازم بطو كذا كالمزوم واستدل الفلاسفة على مدحهم منها و  
 جبه الوجه الاول هو ان الصوت عند حجب الرياح لا يسمع من كان الى  
 من جهة ذلك لان الهواء يمتنع من الوصول الى الصالح وفيه فظهر  
 لجوان ان يكونا عدم استماع بعد الصوت من هذا الادراك لان الاول  
 من البعد لا يد وانا يكون له حكمة في الابصار فاذا جاوز الحد  
 ذلك الحد لا يدركه الوجه الثاني اننا نذكر ان كثر الحنن بالعين في الهواء  
 قبل سماع الصوت وذلك لا يندام وصول الهواء الى الحاصل الى  
 الى الصالح فاذا وصل سمع وفيه فظهر لجوان ان يكون عدم السمع  
 بعد الصوت بكنية ان الله في خلقه الاول ان في النفس عند ذلك  
 الى عند الوصول يعني ان الله في خلق تلك الروايج بطريق جري  
 العادة عند الحكماء عند وصول الهواء المتكثف بكنية الصوت  
 الى الحشوم لا يعني ان ذلك الوصول عليه تامة لذلك الادراك و  
 فبما يتايجاب عند الحكماء بطريق التوليد عند الحفلة والى  
 والبصر هو القوة المعتمدة في العصيتين اللتين يتبدآن من خوف  
 البطون المظلمة من الذي ساع فيمتد احد بهما من السمين  
 الى اليسار والآخر باليمين فيتلاقيان بحيث يعيش الملتصق بجميع القوى  
 ثم يعني ثم تغتفر فان فتا ديان الى العينين بذكره يا اي بالعين  
 الاضاء والالوان والشكال والمتاثير الى الطول والوجوه  
 والسموات ففصبة اليمين يرجع الى اليمين وعصبة اليسار يرجع

الصالح لما

بين



الى اليسار وعلى هذا يكون كثرة الدالين يكون محدب كل منهما  
 الى محدب الآخر لا كثرة الضرب واما كان في الظاهر كذلك  
 وطرفا كان الى الخلف اذ ابناء هذا الجسم في مكانين اذ كان  
 فيه العقل الحسنة فلا يبرح ان يكون من الاعراض النسيبة لا يدرك  
 بالجسم والحسن والنجس وغير ذلك مما يخلق الله تعالى اذن الى  
 اذن آل الاصل او الالوان في نفس عند استعمال العبد تلك  
 القوة وبشرابط الابدان ثابتة عند الجمود وهي كونا المرئي  
 كشفا لان اللطيف قد لا يرى كاللواء وكونه مضيا في نفسه  
 كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستتيرة بالجنس وكونه محيا  
 للبصر او في حكم الحمايات كاللوم الذي روي بالمرأة وقصد  
 الموطر البصر الى الابدان وعدم الحجاب في عدم الصغر من مقدم  
 الدماغ البشريين كجملته الذي يدرك بها التواخي بطريق  
 وصول اللواء المتكيف بكيفية ذي التواخي الى الخبيثوم وعدم البعد  
 المفرط والشمس وهو قوة مودعة في الذات بدني النش  
 ساني الى متعلق بوصول يعني ان الله تعالى يخلق اذن آل تلك  
 الروايج بطريق جري العادة عند المتكلمين ويطريق الاجابة  
 عند الحكم عند وصول اللواء المتكيف بكيفية ذي الراجحة  
 الى الخبيثوم لا يعني ان ذلك الوصول على تامة بذلك  
 الادراك والذوق وهو قوة منبهة البتة النش والفرق  
 في العصب المفرق على جرم اللسان يدرك بها اي بالقوة  
 الطعوم في حالة الرطوبة اللعابية قال السيد الرطوبة

اما

اما ان يتكيف بكيفية الطعم فيحصل الى العصب فيكون الرطوبة هي  
 الحسنة في الحقيقة او مستترة لا اجزاء المطعوم فيحصل تلك  
 الاجزاء الى العصب ويكون الرطوبة مستترة بوصول الحواس  
 لا حواس في النفس اعز من بان اجزاء المطعوم قد اختلطت  
 بالرطوبة في العصب المفرق فيكون الرطوبة محسنة  
 دون الاجزاء غير محسنة بل الحجاب الالهي محسنان معا وقد جنى  
 الرطوبة بدونها كغنى الصغر او يجر من ان بلا متعة قبل وصول  
 الرطوبة الى العصب اسهل من وصول اجزاء المطعوم تلك  
 فما قلنا لم نقل الى القوة الذاتية فلم يدركها فلذا ذكر السيد  
 بالزود لا بالقطع والتمس وهو قوة منبهة في جميع البدن اي  
 اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة التمس كالكتف والكبر  
 والصلال والروية بل قوة التمس في اعنقه فقط والحكمة في عظم  
 قوة التمس فقط اليد يتفرد به من الحر والبرد وعدم التمس  
 في الاعضاء المذكورة للحكمة ذكرت في المطولات يدرك بها اي  
 تلك القوة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
 وحفظ ذلك عند التماس والاتصال به اي بجميع البدن يعني ان  
 الله تعالى يخلق بطريق جري العادة والما قال في الذوق والشم  
 منبهة ولم نقل مودعة كما قال في عنقه لانها لا تختص  
 بوضعين مخصوصين كساير اشياء القوة الذاتية على  
 صيرم اللسان واللازمة على جميع البدن وبطل حاسنة منها  
 اي من الحواس الخمسة تدفق اي يطالع على وضعت هي

بحس  
 بلا مزية

الله



الضحية

اي تلك لاسه لدر اجمع الى ما بين ان الله في خلق كل شئ تلك  
 الحواسي لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و  
 الذوق للمطعم و الشئ للروائح و لا يدرك الا بالسمع  
 والذوق والشئ ما يدرك بالحياسة الاخرى و اما انه هل  
 يجوز ذلك الادراك ام لا فبقية خلاف والحق في الجواب  
 لما ان ذلك اي الادراك لم يخلق الله تعالى من غير ثابتي  
 الحواسي فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف البهرادراك الاصوات  
 مثلا وان لم يكن واقفا بالعقل فان قبل اليست الذائبة  
 تدرك خلاف الشئ وصرار انه هذا السواء ليعقوله  
 لا يدرك بالما يدرك بالحياسة الاخرى فليس لاجل الخلافة  
 تدرك بالذوق والحواسي بالحياسة الموجود في السم واللمعان  
 في الجن الصادق اي المطابق للواقع طابق الاختلاف او لا  
 فان الخبر كلام يكون نسبة اي الكلام خارج اي يكون نسبة  
 الكلام خارج اي نسبة خارج حجة حقيقة او مفارقة  
 ومنه النسبة الى رتبة ان يقع الخارج فلهذا النسبة  
 لعل ان يكون فلان ان النسبة من الامور الاختيارية يمنع  
 وجودها في الخارج ويكون ذبا فالصدق والكذب على  
 ما في الكلام مخم في الخبر والانشاء لانه اما ان يكون  
 النسبة ذلك الكلام امر خارج عنه ثابت في زمان الان  
 حقيقا او تفديرا فطابق تلك النسبة ذلك الامر الخارج

مجرد الصادق

اولا

اولا فطابق في الثبوت او الانتفاء او لا يكون له امر خارج  
 كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو  
 الانشاء فالمراد من نسبة الكلام ثلثا احد الجزئين بالآخر ليعتد  
 المخاطب فائدة ثالثة سواء كانت تلك النسبة الجارية او سلبية  
 كما نسبة الخبرية او غير النسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو  
 الخارج عن نفس الكلام من الارجاء والسلب في نفس الامر سواء  
 سواء كانت ثابتة في الواقع او في العقل بعد تفور حادثة الى  
 في الواقع ليدخل ما يحكم العقل في ثبوت او انتفاءها ولم يقع بعد كونه  
 او يقع اذ اردت به اخبار عن البع في الماضي او في الحال او في المستقبل  
 فلا بد لهذا الاخبارية من وقوع ببع حقيقا او تفديرا خارج عن هذا  
 اللفظ اي لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله في الخارج حتى يقتضيه  
 مطابقة البع الى اصل من اللفظ لذلك البع وتحققه ان يقع  
 هذا البع مثلا لنسبة شيء خارج عن نفس هذا الكلام في  
 زمان الماضي وهذا الكلام يغير عنه فان طابقه هذا كان  
 صادقا والا كان كاذبا وكذا النسبة في ابع هذا الثبوت  
 شيء خارج عن نفس هذا الكلام مفروضا في الوقوع في  
 الزمان المستقبل وهذا الكلام اخبر عنه فاذا وقع هذا فاف  
 والا كاذب بخلاف اذ اردت البع الانشائي فانه يحصل  
 في الحال من اللفظ نسبة فقط لا خارج له هو ايجاد وطلب  
 لا يعبر عن الواقع في نفس الامر والمراد من المطابقة  
 وعد مكا اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارج عنه في اليجاب

فقد

بخرعة

دو



والسلب وعدم اتحادهما في احد هما وهي معنى الصدق والكذب  
متصف بهما الخبر فالحق هو الكلام الدال على نسبة له خارج سابق  
لما في الواقع او في العقل بحمل ان يصدق باعتبار ما وان يصدق  
بكذب باعتبار ما والاشي هو الكلام المتحد من نسبة مع زباحت  
افادته من غير نسبة اخرى في الواقع او في العقل وقد يقال ان اي  
الصدق والكذب يقع الاخبار عما يشهد به ما هو به بشرا ان  
المراد بهو النسبة ويقوله في ما هو به كيقين كالايجاب والسلب  
كلمة المعارف ان مد خول عن في صلة الاخبار هو الموضوع  
وما بعده المحرر فالاولى ان يوجه في المعارف هو عبارة عن  
الشيء والضمير في به راجع الى ما في لاي هو به في الكذب اي لا اعلم  
نسبة تامة يطابق الواقع او لا يطابقه فيكون ان اي الصدق والكذب  
من صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة صفة الخبر هي هنا اي مضاف  
الخبر او صفات الخبر يجمع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف  
وفي بعض خبر الصادق بالاضافة **في قوله** اي يصدق الخبر  
في نوعين على تقدير كون صدق الخبر مجرد النظر الى مفهومه اي  
مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والافهم الضرورية تات  
صادقة فلا يصدق الخبر **احد** **بما الخبر المتواتر** للخبر المتواتر  
شروط احدها ان يكون الخبر في بحيث يمنع صدق الكذب  
منهم والثاني ان يكون الخبر في ما هو باضروا علما مستندا الى  
الخبر لا الى غيره كدليل فانه لو اضر اهل خوارزم مثلا  
بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم خبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم

بالاستدلال والثالث ان يكون الخبر به مكنيا مستلزما او كويا  
والخامس قلوا خبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او من المعقول  
الخبر المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبي م في المعقول فقط  
و اختلفوا في عدد الخبر في فقال قوم لا بد وان يكون بحيث  
لا يمكن احصاءهم وقال لا بد وان يكون اقل العدد خمسة  
اي وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثني عشر وقال قوم لا بد  
ان يكون عشرة وثاني وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اربعين  
وقال قوم لا بد في ان وان يكون ذلك سبعين ولكن اتوا في  
من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء وان الاحصاء عدد مخصوص  
ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز نوافقهم  
في الكذب سواء كانوا آمنين لا يحصى او كانوا آمنين بحصى خمسة او اثني  
عشر او غير ذلك نعم بذلك اي بالمتواتر كما انه اي الخبر المتواتر لا يقع  
دفعه بل في التعاقب والتوالي **وهو** اي الخبر المتواتر **الخبر**  
الثابت على النسبة قوم لا يتصور نوافقهم اي لا يجوز العقل  
نوافقهم في الكذب وسداده اي ما يدل على صدقه لبعض المرجع  
وقوع العلم بالاستثنية فالعلم بتواتره موقوف على وقوع  
العلم به بالاستثنية وقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر  
لا على العلم بتواتره فلا دور ثم اذا استدلل على قطعه حكم بتواتره  
مكره لنرم ههنا كدور الله الان ثبت تواتره بطل بقا الخبر  
**وهو** بالضرورة **موجب العلم** **موجب** اي الخبر المتواتر  
موجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا من

الخبر

نعم



العلوم من الفلاسفة وهو السمة وبرا حمة الهند فانه انكروا  
 ايجابه علم السمين وقالوا لا يوجب الا لظن وقال قوم اخر منهم  
 النظام من المعنوية و ابو عبد الله البلخي انه يوجب علم الصلابة  
 و هو فون الظن و في علم السمين ثم الفائلون بكونه موجبا للعلم  
 اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال  
 ابو الحسن البصري والكوفي و امام الحرمين و امام الفراء انه  
 يوجب علما استدلاليا و استدل النافذ بكونه موجبا بان  
 التوازي من كيان الآحاد و كثر واحد من تلك الآحاد كجزء الكثرة  
 حالة الانفراد و لا يزال بانظام المحرر ذلك المحل ذلك الاضمار  
 حتى لو انقطع الاضمار لا تغلب الجايز مستغنا وهو في فلتنا في الحق  
 عن هذا الاستدلال لم لا يجوز ان يحل السمين من انظام العلوية  
 ان ان تغلب الاضمار بقبلكا يحصل الشيع والرى و السكر من  
 الاكل و الشرب في التدريج مع كل شئ لا يبعد الشيع والرى  
 و السكر كالعلم بالملوك **الحالية في الازمنة و البلاد ان الن**  
 اي البعده بجزء العطف اي عطف البلاد ان على الملوك و حكم  
 الازمنة و الاول اي العطف على الملوك اقرب بحسب المعنى  
 و ان كانا بعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة  
 نظر الى القرب بكونه كثر واحد منها قد الاول فيكون المثال  
 و احدهما المراد بهذا الى كالعلم بالملوك الحالية في الازمنة  
 الماضية و العلم بالبلاد ان النابضة العلمان و المثالان  
 خبر من علم واحد و قيل لما قال اقرب لانه على تقدير عطف

٥٤  
 مرتبة

البلدان

البلد ان على الان منه لا فائدة في تعيينه بالناسخ و على تقدير عطف  
 على الملوك يكون في تعيينه بالناسخ فائدة فالاولى ان يقال  
 لا فائدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الحالية  
 سوا ان لا يتوقف على كونه في البلاد ان النابضة فربما امر ان اي  
 في مقام ان خبر المتواتر يوجب العلم احد هما ان المتواتر  
 موجب للعلم و ذلك اي كونه موجبا للعلم بالضرورة فانما  
 نجد في انفسنا العلم بوجود ملك و بعد ادوائه اي هذا  
 العلم ليس الا بالاختيار ان العلم الحاصل به اي بالخير المتواتر  
 ضروريا كانه ايجابه للعلم ضروريا و قد يكون كثر من العلم و  
 الايجاف نظريا كنتائج الشك الرابع و قد يكون العلم نظريا و الا  
 ضروريا كنتائج الشك الاول و ذلك اي كونه ضروريا لانه  
 يحصل للمبتدل و غيره فلا يتوقف على النظر و ان امكن تشر  
 بان يقال نحن قوم لا يتصور لنا علم على الكذب و كل خبر  
 هذا المشايخ و لو صادق حتى الصبيان الذين لا اهنداء  
 لهم اي للصبيان بطل بقا الاكساب و ترتيب المقدمات  
 و اما خبر النصارى في قبيل عيسى و اليهود في نبينا يدي دين موسى  
 هم فتواترهم لان التوكل و خل على عيسى م لقمة ثم اختلفوا  
 في انهم قتلوه او قتلوا من شبهه عيسى هم فلم يبالغوا احد  
 النواتر و خبر اليهود في نبينا يدي دين موسى هم لم يوجد هذا  
 بتواتره لان تواتر محبة عيسى و محمد علم على السلام يكنى بهم  
 هذا اجواب ما يقال من طرف السمة و البراهمة لان ان الخبر المتواتر موجب

جواب

محال



للمعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر  
 المتعالي يكون محسب مقتولا وكذا اليهود دينهم  
 عدم موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا وانما سبط والا لكان المنكر  
 بموجب هذا الخبر ومنه ما كان كافرا وليس كذلك وكذا  
 المتقدم وهو كونه الخبر المتعالي موجبا للعلم فاجاب السائل  
 الغافل بقوله فتواتر مع حاصل الجواب ان يقال لان  
 ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على السنته  
 قوم لا يجوز ان يفتروا في افهام على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك  
 الخبر متواترا وقصبة روي الله عيسى في يوم عاشوراء  
 بين الصلبيين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى  
 منزه او دخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا يدخل البيت يقال  
 له يهودا او يقال ملطاطا نولس فاجيب ابله م ورفع عيسى في  
 السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد قال لي الله تع شيه عيسى  
 عليه فلما خرجوا ظنوا انه عيسى م فقتلوه فاصليو ثم قالوا  
 ان كان هذا عيسى فابن صاحبنا فابن عيسى م فاحتلفوا فيما بينهم  
 فانزل الله في الكذابا لقتلهم فقال وما قتلوه وما صلبوه  
 ولكن شبههم لهم يعني القبيصة عيسى م كما غيره فقتلوه كان  
 الشبه قد ابلغ في وجهه ولم يلق عليه سمي شبه جسده  
 فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى م والى  
 جسده غيره فذلك اقل من ان يفتروا فان قيل خبر كل واحد  
 لا يبيد الا الظن وحتم الظن لا يبيد الا يقين هذا

وان كان صاحبنا

السؤال

السؤال على الامر الاول وايضا جواز كذب كل واحد بوجوب  
 جواز كذب الجميع لانه الى الجميع نفس الاحاد فلا يفتد  
 الخبر المتواتر العلم فليكن بالجميع مع الاجتماع ما لا يكون مع  
 الافراد كقوة الحبل المولف من الشفرات حاصل الجواب  
 ان يقال لان من الظن الى الظن لا يقيد اليقين ولا يفتد ايضا ان  
 جواز كذب كل واحد من الاحاد بوجوب جواز كذب  
 الجميع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد  
 شيء لا يكون مع افراد الاحاد كما حبل المولف من الشفرات  
 فاني كل واحد وان كان كذا يحصل للمجموع من حيث هو مجموع  
 قوة لا يكون لكل واحد منها فان قيل الغرض من بيان سؤال  
 في الامر الثاني لا يقع فيه التناقض ولا الاختلاف وحسب نجد  
 العلم يكون الواحد يفتد الاثنى افي من العلم بلورد  
 بالسكندر والمتواتر اي والحال قد انكرى افادته الى  
 التواتر العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة السنية  
 بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم  
 والبراهمة منسوبة الى البرهم وهي ايضا اكبر اصنامهم و  
 قيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتشاح و  
 شكرون وقدع العلم بالاختيار والنظر الصحيح وقالوا لا طر  
 الخواشي واما الباطنية فلا يفتد شيئا قلنا نعم اي عدم  
 وقدع السادة مع بل تعاضل انواع الفروى بواسطه  
 التناقض في الالف والعادة والمجهر والاضطراب بالبال

منها

الحج

Copy

ersity



وتصورات اطراف الاحكام فقد اختلف فيه مكابرة وعناد  
 والمكابرة هي التي لم يكن الغرض اظهار الصواب ولكن الزام المالك والمعا  
 مع المنازعة في المسئلة العلمية مع عدم العلم في كلامه وكلام صاحبه  
 كما سوف تاتي في جميع النسخ ويات **النوع الثاني من الرسول**  
 فان قلت يخرج منه امر الرسول في فاحشه مع انها من اسباب  
 العلم بوجوب محمول او غير من قلت انما في حكم الجنس بان هذا احرام  
 او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر للضغط **المؤيد**  
 اي الثابت رسالته اي الرسول **بالجملة** كذا في افاق عند  
 الطلب وحوله ما جاز عن الانبياء والرسول هو ان في بعثته  
 الله تعالى الخلق النبلي الاحكام وقد شرط فيه اي في الرسول الكتاب  
 اشار بكلمة قد لا ان المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد  
 بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اراد به من له كتاب  
 يخرج من لا كتاب له من اسباب العلم وهو بط خلاف النبي  
 فانه ان يؤيد قوله وما ارسلناك من رسول ولا نبى بشي  
 التفرقة بينا لان العطف يقتضي المناصرة قال الكشاف في تفسيره  
 سئل النبي من الانبياء فقال مائة الف واربع وشرود الف  
 فقيل حكم الرسول منهم قال مائة وثلاث عشرة المعجزة امر خارقا  
 للعادة فعلا كانا وتك كاشقا في امر خارج الماد عن الاصابع  
 وكعدم اختيار ان ابراهيم بنار خروا اما كرامات الاولياء وما  
 وقع من النبي فيسبب نبوته كاطلاق الانبياء وتسلم الحجر على نبي  
 ظهور النور من بين عين عبد الله اب نبيا فعليه ان لا يصد

اي مخالف

من

من ادعى انه رسول الله اعلم ان الخارق في النبوة المعارضة لدعوى النبي والمكرامة ويراها  
 الولاية والسحر والسحرة والاسماء كمن في النور والسهم الى السماء فمن كلامه واطل  
 في قوله او خارق للعادة فقولنا قد يوجب النبوة لا سيما في الشك في النبوة من ادعى انما هو  
 الكرامة وهو ان جبر الرسول يوجب العلم بالاسماء لا بالاحكام لان العلم بالاسماء هو الذي  
 الذي يمكن التوصل واذا ذكر الاسماء لان الدليل لا يخرج عن كونه دليل لعدم النظر فيه بالنقل  
 بضمح النظر ان بالنظر الصحيح اضافة الصفة الى الموصوف في ان في الدليل او ان بالنظر  
 الصحيح ان يعبر على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليل على ان ذلك الوجه كمالا امثلا يكون دليلا  
 على وجود الصانع اذ كافة النظر فيه على وجه محدود واما اذا كان النظر فيه على وجه غير محدود  
 فلا يكون دليلا على وجود الصانع بطريق غير انما متعلق بتوصل في هذا القيد الامارة  
 التي يفيد الظن لان العلم على ما فسر لا يوجب العلم ولا يمكن عمله على الادع وقيل قولنا مؤيد اي قول  
 مقول ويجوز ان يراد به الملقب بمراد الله عليه وعلى الوجهين يكون قولنا في حقه في القول  
 اسم لذات المركب توصف بالمؤيد يستلزم من ثبوتها بهذا القيد في القضية المركبة المستمرة  
 فكسرها كقولنا كل فاع متحرك لا ياتي اذ هو في العرف قضية واحدة لا قضيتان فاف القضية  
 في العرف اسم للمركب الجبري وقولهم لا دائما ليس لمركب جبري بل قيد للقضية السابقة ومثير الى  
 قضية اخرى وهذا معنى تركيبة قضيتين فلا تفعل يستلزم لزامة قولنا في سابق فعل الاول  
 الدليل على وجود الصانع هو العلم بهذا الحكم ممنوع بل التعريف الاول مع ايضا للمعنى فاستل  
 في فؤده مع الترتيب التي هي تبيته اذ ارسيت لوصل الى المطلوب واما المعوقات والمخالفات  
 مع الترتيب فهي خارجة عن الاول واخرى في الثاني والثالثة وعلى السكوت في العلم حادثة وكل  
 حادثة علم صانع واما قولهم ان قولنا خلا فيجيب الدليل هو الذي يبرهن العلم ان الدليل  
 ان يبرهن بطريق النظر يدك عليه جعل الدليل في اف النظر فلا يتحقق بغيره يستلزم عكسها  
 العلم بشي اخر فاما اوضح لانه اعتد هذا التعريف للوجود في تعريف الثاني لذلك واما



التعريف الاول هذا المكان والاسكان لا يستلزم المذوق لا لا يستلزم الاضيق ولا يلزمه الدليل  
 الثاني ان لا يشترط العلم بوجود الصانع في الدليل الاول لا يلزم بل يمكن ان يكون هذا  
 التعريف اوفقا بالاول وقيل وجه الاول فقهية ان هذا التعريف موافق للتعريف  
 بدون غيبة فيرد موافق للتعريف الاول مع غيبة فيرد لا العلم بوجود العلم لا يستلزم العلم  
 بوجود الصانع بل العلم بوجود العلم لا يستلزم بوجود الصانع فيمكن ان يكون في نفسه الاول  
 واما كونه ابن خبر الرسول موجبا للعلم فلا قطع بان من اظهر الله في الجمع عليه خبر راجع الى الله  
 ان يكون في وعور الرسالة كان صادقا في ان الله من الاطمان واذا كان صادقا في العلم بغيره ان الاطمان  
 قطعا فانه قلل كيف القطع والدال كاذب مع انه كل وليس حقيقة وتبديلا كما ورد في الخبر الصحيح  
 قلل كنه الله خبره من ان خارجا عما فلو ان في الكاذب لاق فاستلما ابتداء لعل  
 عبادة فلا يثبت حصول العلم القطعي اليقين كالمطالبة بالكلية بآخرة مع خلقه فاعرف واما  
 انه ابن العلم في خبر الرسول استدل لا في قلوبهم على الاستدلال واستحضار خبره ثبت رسالة  
 الضمير في الخبر بالمراسلة وكل خبر هذا ثبوت رسالة بالمعجزة فهو صادق وملكوا  
 ابن معجزة هذا الخبر واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومحمدا واقعا والعلامة ثابت ابن خبر الرسول  
 ايضا ابن رسالة العلم ان الله بالضرورة كالحسوس والبدنية والموتى في البقية ابن  
 عدم احتمال النقيض والبناء ابن عدم احتمال الزوال بتسكين المشكك فهو ابن العلم الثابت  
 خبر الرسول على المعنى الاعنى والمطالبة الجازم الثابت والاطمان جهلا او ظنا او تعلية ابن  
 واه يكون مطابقا كما جهلا فيمكن على واه لا يمكن جازما كما ظنا في نفسه الضرورية البناء  
 لاصحانه الزوال بتسكين المشكك فانه قبل هذا حتى انه يكون اشارة الى العلم بالمعنى الاعنى  
 والجازم المطالبة والجزم فيكون اشارة الى العلم خبر الرسول انما يكون في الخبرات فقط  
 فيرجع الى خبر الرسول في العلم الاول ابن الخبرات خبرات خاصة فيسأل ان يقال ان  
 كونه خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلال انما يكون اذا ثبت كونه خبر الرسول واما خبر المشهور

وهو

وخبر الواحد فلا يكون بمعنى الاعتقاد بل بالمعنى الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم  
 من الخبر المتواتر فلا يثبت خبره في نفسه القبول المذكور ولا يلزم ان يكون في نفسه قسما  
 وانما قلنا ذلك ابن خبر الخبر فيما علم انه خبر الرسول الكلام بان لا يسمع في خبره في الرسول في الخبر  
 عنه ابن خبر الرسول ابن الطمان ذلك جعلناه قسما للموتى وهو خبر الرسول مطلقا سواء كان  
 بالتواتر او بالسمع او بالاطمان او بالوحي فيكون خبر الرسول ابن الخبر المتواتر فلا يربطه اليه لانه لا يتم  
 لا يربطه الى الاضيق بل بالعكس فانه قلل فلهذا ان يكون الاضيق قسما للاضيق وهو ايضا لا يستلزم  
 ان يكون قسما في نفسه قسما لانه كونه قسما في نفسه قسما لانه ان كان خبر الرسول ابن  
 الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل في نفسه خبره وقصود في وجودها ما في الخبر المتواتر الذي  
 كانه صادقا في الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول في الخبر المتواتر الصادق من غير الرسول  
 ووجود خبر الرسول ووجود خبر المتواتر في الخبر الذي سمع في رسول الله او غيره فيكون انما الخبر  
 الصادق الا الخبر المتواتر وخبر الرسول انما الخبر المتواتر والابيق قلنا ان هذا الاضيق  
 جازم بهذا الاضيق الاول او بغير ذلك كمن احبته النبي في روياه والسمع الله بان خبر الرسول  
 والظان الاول وافق في السماع في الرسول انه امكن ابن امكن العلم بانه خبر الرسول واما  
 خبر الواحد هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلهذا ان يكون خبر الواحد عند  
 العلم مع ليس كذلك وانما لا يفيد العلم لكونه الشبهة حتى لو انزل ذلك العارض حصل القطع  
 بمضمونه ان كانه حكما شرعيا لانه في نفسه في الامور الدينية قبل لا يفيد القطع  
 ان كونه ابن خبر الواحد خبر الرسول فانه قبل فاذ كان خبر الرسول متواترا او سمع في  
 رسول الله كانه العلم الحاصل به ضروريا كما هو ابن الضرورين ابن سائر المتواتر والحق  
 لا استدلالا في هذا العلم الضرورية المتواتر في الرسول هو العلم بانه خبر الرسول لانه هذا المظهر  
 ابن العلم بانه خبر الرسول في الخبرات الاخبارية او الذي خلاف التواتر بوجوده في هذا فانه الذي  
 تواتر هو وجوده في وجوده ولا يكون خبره فانه قبل فانه مضمون التواتر في الخبر الواحد الاستدلال

علم  
 وتواتر خبره







لنجدوه طوائف شتى على ما نقل في المواضع فانه يدرك بالانبياء فانه قلت العقل هو نفس  
فكيف جعل سبب الادراك فقلت العقل بمنزلة الصورة النورية للانسان في المظهر كمن  
البدن وتكون كذا اعتبارا فيجعل سببا لا يدرك الان في هذا كما يقال النار حارة بسبب  
النوعية فهو ان العقل سبب للعلم بالانسان كما ان الجوهر السليم والجوهر العادي سبب للعلم  
كذلك العقل سبب حركته اذ العقل سبب العلم لما فيه ان العقل سبب العلم خلاف  
السببية في النظر بالانسان فيكون العقل سببا في النظر بالانسان فيكون العقل سببا في  
سبب العلم او لا يكون فقال جمهور العلماء في اهل الحق وغيره انه بعيد العلم وقال السنية وهم قومه  
حجة الاختصاص في كونه بالانسان وهو انتقال الوجود من البدن الى الله اذ لا يفيد كذا  
لان الانبياء ولما غيرهم في العلوم الهندسة والحساب والرياسة وغيره استدلال الجمهور على ان بعيد  
العلم جميع العلوم باق فالقول ان العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المتوثر بعيد العلم  
بما في العالم يحتاج الى المتوثر استدلال السنية على ان بعيد العلم باق المتوثرين معا لا يتحقق لان  
توثر العالم في مقتضوه امتنع في التوجه في تلك الحالة انما هو كونها لو جردان وفيها يوجد نظر بعيد العلم  
اذ المقدم الواحد لا يفيد العلم اتفاقا في قوة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحة اما في  
المادة فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا في رتبة لا موصفا عاما وانه يكون المذكور  
في موضع الجنس فضلا قريبا لا فاصلة هذا المقصور واما في التصديقات فمثل ان يكون العقل با  
في الدليل مناسبة المطلوب وصاوتة اما قطعاً او ظاهراً او نسبياً واما في الصورة فمثل ان يوجد  
جميع الشرائط المعبرة في المقدمات فانه في احداهما او كلاهما في النظر لان انتفاء احد الطرفين  
او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحة وبعض الفلاسفة يقولون  
العقل ليس سببا للعلم واللاهيات بناء على كثرة الاختلافات وتناقض الآراء في ارسطو  
لا يفيد في الجاهل بالارضية بل القارية الاخذ بالاولى فقلت كائنه النظر لا يفيد معرفة الله بلا  
مستد الماتر بنبط المقدمات مؤيد غير الله بالوحي او يمكن عقله لانه العلوم الحقيقية كالنور والحواس

مسألة

لا يستغنى عن العلم فكيف العلم الاكبر الذي هو اصعب العلوم الاكبر ان هوية الانسان قد اختلفت في عشرة  
اراء واحد منها يصيب على الاحوال والبدن فقلت في هذا ان في كتاب لا بعد اجيب بان  
الاختصاص الى العلم بعينه المعبر عن الانسان واما الانسان واما الاستيعاب في ان يطلع الفرد الماهر كما ان  
سلكه خطا لا يمكن ذلك طريق العلم وانه اصحاب البعض فلهذا افرج الفرق الاسلامية  
اهل النظر المثلث وسبعين كلمة في النظر في الالهيات في النظر في العلم والحواس ان ذلك من كثرة  
الاختلاف وتناقض الآراء في النظر فلا يناء كونه النظر الصحيح في العقل مفيد العلم على ان ما ذكره  
في نظر العقل في الالهيات ليس بعيد لكثرة الاختلاف استدلال بنظر العقل في ان فيما ذكره في انبياء  
انبياء ما يفيد فناقض هذا اذا ارادوا اليقين في دعواه اذ ارادوا الشك في العلم ان يقولوا  
نظرنا بعيد الظن لعدم افاضة النظر للعلم اليقين في تناقض في دعواه ان في العلم تفيد العلم في  
الف والفاد سد وهو كونه النظر الصحيح مفيد العلم في سببنا بالفاد سد وهو كونه اختلافات وتناقض  
الآراء قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون في سد او لا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افاضة العلم فثبت ان  
النظر الصحيح مفيد العلم فانه قبل كونه النظر مفيد العلم ان كان ضروريا لا يفيده خلاف كما قولنا الواحد  
نصف الاثنين وانه كان نظرا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه في هذا من هذا السؤال ان يقال من  
جانب السنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية كلية فلا بد ان يكون ضروريا  
او نظرية والتمساق بسمية باطل وكذا المقدم واما بطلان في الاول في التام فلا بد ان يكون  
ضروريا كما كان مختلفا فيه بين العقلاء واللائم بطلانهم اختصوا في واما بطلان في الثاني فلا بد  
يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو ضرورة لانه في يحتاج الى نظري يفيد العلم وذلك النظر الجزئي  
كذلك المكون للنظر العقل يفيد العلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الاخر وهو  
الدور لا يستلزم توقف الشيء على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه في فلا يكون النظر  
في العقل مفيد العلم فيكون قد يقع فيه خلاف اما في انتفاء او لقصودنا الاور في ان العلم  
متفاوت بحسب النظر في الاختلافات في النظر في الخلقة القابلة ليقول الذين الحق باق











الصفة بالذکر مما لا وجه له لا نه توهم من عدم كون الالهام سبب المعرفة حتى الشئ كونه  
 سببا لشيء او لمعرفة الشيء لنفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء  
 كان لشيء الشيء او لغيره اجيب بان الحق بجمع الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل في  
 مكانة قوله قد علم ان الله تعالى عز وجل لم يعرفوا عيني لمن اتى بهت واللاه في الشيء  
 عوض عن المضاف اليه فيكون معنى الالهام ليس سببا للمعرفة بغير الشيء ان الالهام  
 ليس من اسباب معرفة ثبوت شيء من الاحكام سواء كان حكما بالحق او بالظن  
 وتبين الحاجة الى زيادة القوة لعموم المطلقات المعروفة مع انه يوم الصفة بما لا  
 الغنى وجمع الثبوت يوم مقابلة الانتفاء ثم الظاهر انه اراد الالهام ليس سببا يحصل  
 ان الالهام العلم العامة الخلق وخصا للارواح على الغير معطوف على كماله اي ليس سببا يحصل  
 الارواح على الغير قوله ثم الظاهر جواب ما يقال لا ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد حصل  
 به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون صوابا العلم في نفسه ان يكون بالظن  
 فاجابه بقوله ثم الظاهر انه اراد ان لا يحصل ان يقال لم يرد المصنف قوله ان الالهام  
 ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ما ذكرتم على راداه ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق  
 فلا يرد ما ذكرتم والا وان لم يرد انه ليس سببا يحصل العلم العامة الخلق فلا شك  
 يحصل العلم وقد ورد به اي بالعلم في الجبر وكل من السلف كالالهام لا يرد  
 بنسخ اسماءه واما خبر الواحد العدل وتقليد الجماعة مع التقليد يقول قول الغير بلا  
 دليل فقد تقدم ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك  
 فكانه اراد ما لا يشك في الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال والا ان لم يرد  
 بالعلم لا يشك في العلم فلا وجه لاجتماع الاسباب في نفسه ثم قوله خبر الواحد هو ما يقال وهو  
 ان يقال ان خبر الاسباب العامة في نفسه ممنوع فان خبر الواحد العدل وتقليد الجماعة هو  
 الذي امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث ما يثبت في نفسه كما في حديثه واثباته  
 واما ما ذكره في مالك وزفر وغير ذلك من الحديث في نفسه في نفسه كما في حديثه واثباته  
 ليس من الاسباب السابقة فاجابه بقوله اما خبر الواحد العدل لا حاصل انما يقيد

الظن

الظن والاعتقاد الجازم الثابت للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد الجازم على عدمه فلا يرد ما ذكرتم من الظن  
 المذكور والعالم اسم للقدرة المشتركة بين اخبار في دول العلم عالم الان والملك والحق والقدرة المشتركة  
 عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح قوله سئل عن ما لا يدرك بالحواس علم الصانع فيخلق الخلق على كل واحد  
 منهما وعلى مجموعها وقيل لا يجوز ذلك في العلم او يجوز ما عاين الصانع والحق ان العلم باجماع رطله الاول  
 كذا وباعت المصنف انما هو قوله وقيل لا يجوز ذلك في العلم او يجوز ما عاين الصانع والحق ان العلم باجماع رطله الاول  
 من ذلك الاشياء وهو العلم بدول العلم وهو اصل في جميع العلوم الاسلامية وقانون الحق الا في حيزه لانه  
 اذا لم يكن محققا لكان قد علم فلم ان لا يكون متباينا فلا يثبت في وجوده وعينه وارسل الرسل والنبى من  
 لعلوم الغيبة والعلم انهم كذب الانبياء فلم لا يثبت في الشريعة والاسلام بدون ذلك واعلم ان  
 الجبرية الغيبة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او  
 قديم الذات ومحدث الصفات او غير ذلك القسم الرابع فلا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون  
 محدث الذات والصفات معا وهو جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم  
 الذات والصفات معا وهو قول ارسطو ليس من اهل الاسلام فهو قول باطل واليه نظر الفارابي وزعم هو  
 ان السمو قد يبدل واما صفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سئل الاوصاف والالحاح والانيات فان  
 كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوقة باخرى اما لانها لا يكون الاوصاف قد يبدل بنوعها فادنه  
 بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاسباب قد يبدل بالذات حادثة بالصفات فهو قول  
 الفلاس الذي كانوا قبل ارسطو ابا زمان ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التي هي اصل الاسباب ففرقة  
 زعموا انها جسم ووزن زعموا انها ليست جسم ولا جسمانية والوقت الاول اختلفوا في ذلك طبعه وقيل كانت  
 جوهرية فذات للنظر البار بها وصارت ماء وقيل ذلك الاصل ارضا فخص الماء في تظيفه والهواء في  
 تظيف الماء وان في تظيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواءا في تظيفه في تظيفه والكثيف والهواء  
 قبول الاشكال فخص النار في تظيفه والماء والارض في تظيفه وقيل كان نار الفضا لظهورها وقيل كان

الحكمة

كان



واصل الحيات بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وحق القول غير ذلك فمن رآهم ينفصلها فعملية بالمحولات ان  
 سئل الصانع من الموجودات ما يعاين الصانع فقال ولذالك قيل له عالم لان عالم على وجود الصانع فالصانع في  
 العين فتولد الفضايا عالم الاجسام ولم يبق عالم الا حيا لانهم لم يقولوا بوجوده بل بوجوده من الاعيان ولو لم  
 كما ليس بعالم المحقول وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان المبدأ ذلك كما في الالوان وعالم  
 الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال عالم زبد وعواما من افراد العالم من الاشياء ففقط في  
 عنه صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات ولم يبق غير الذات لم يكن في العالم لان العالم في الارض اية ما  
 ينشأ من الصانع كما انما ليس عليها شيء اذ اية من السموات وما فيها اية من السموات والارض وما عليها ما لم  
 اية من عدم العالم الموجود بل ان كان معدوما فوجد فلا فالفلاسة حيث في اية من السموات والارض  
 بغير ما اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 انما لم يبق في صورة ما اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 بها بعض الاجسام في بعض قديم جسمها لا ينعكس لان الصور النورية ما كانت في صورة بالخيال في  
 مختلف وتبدل لم يكن قديمه بنوعه في ما بل جسمها وهو في الصور النورية مطلقا انا الهيوسا في  
 شخصها اذ لو كانت حادثة قد وثق زمانها كان لها اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 فهو بسوق عبادة فيلزم التسلسل في المطلق القول بحدوث ما سوى الله تعالى في جميع الاوقات اما  
 الغير لا ينفصل بسوق العدم عليه هذا الشارة اما جواب سوال من هو الذي لا يمان في الحسك الفلاسفة  
 وهو انما قدم السموات والارض فانهم صوابا في العالم الذي لا يمان في السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 فكيف قالوا ان السموات والارض قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب شارة الفلاسفة  
 بقوله في المطلق الحدوث في اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 الاول حدوث زمانه وهو ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زبد وعواما من افراد العالم في الارض  
 مثلا والمفعول انما هو حدوث الذات وهو ان يكون وجود الشيء من الغير والمفعول ان لا يكون هو المحدث

والعالم  
 ص  
 في الدنيا  
 في الدنيا

الاضاءة وهو ان يكون ما مفعول من وجود الشيء اقل من ما مفعول من وجود الاضاءة لا يكون مع وجود  
 وهذا المعنى هو الحدوث والاضاءة فالصانع الاول اخص من المفعول انما لان كل مسبوق بالعدم في العالم  
 وليس كل مسبوق بالعدم اما الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمفعول الاول والمفعول  
 انما لان كل مسبوق بالعدم اما الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمفعول الاول والمفعول  
 وليس كل مسبوق بالعدم اما الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمفعول الاول والمفعول  
 وكذا القدم مقول بالاشياء كعالمه تعالى من المفعول الاول هو القدم الزمان وهو ان لا يكون مسبوقا بالعدم  
 والمفعول الثاني هو القدم الزمان وهو ان لا يكون مسبوقا بالعدم اما الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة  
 ان يكون ما مفعول من وجود الشيء اكثر من ما مفعول من وجود الاضاءة لا يكون مع وجود  
 حدوثا في الدنيا من المفعول وبعض الاوقات حادثة بالزمان كالمحدث اليومية وبعضها حادثة بالذات وقديم  
 بالزمان عند الفلاسفة وانما تمتد هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب تمامه فان المراد بالقدم في  
 قوله في هو انما هو القدم الزمان وبالحدوث في قوله في المطلق هو الحدوث والاضاءة في قوله في القدم  
 الزمان والحدوث في قوله في المطلق هو الحدوث والاضاءة في قوله في القدم الزمان والحدوث في قوله في المطلق هو الحدوث والاضاءة  
 اية السنة والجماعة اما ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اسرارها لا دليل حدوث العالم بقوله  
 اذ هو ان العالم اعيان واعراض لانه انما قام بذاته في عين والافاض في كل منهما حادثة في السنين ان  
 شاء الله تعالى اعلم ان اية العقل في اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 اية الاعراض في موجوده الخارج فقال ابن كيسان الاصح ان العالم كله هو امر ولا وجود للعرض اصلا  
 والحرارة والبرودة واللون والصفو وسائر الاعراض ليست الا صفات في اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 بوجوده من اختلفوا في ان الله هل جاز ان يقوم بنفسه لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم العرض  
 بنفسه بل كل عرض لا بد وان يكون قايما بالغير ولا يجب ان يكون من اية من السموات والارض بغير ما اية من السموات والارض  
 يجوز ان يقوم العرض بنفسه كما راد في الوصف الحادثة لانه في كل قارورة البار في الدنيا والارض بغير ما اية من السموات والارض

الحدوث



التعريف موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه او ان يتحرك الا في مظهره من الالوان والاشكال والاصوات  
 والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك ولا يشك في انها لا يجوز قيامها بنفسها ولا يتصور  
 له المحل ان لا يكون له وجود في العالم الا في العالم المظهر في نفسه لا يلبس به علم كيف ان يلبس  
 وهو مقصور على ما في نفسه ووجه الدلالة في الاحياء ما في عكس يكون له الاله يعود الى ما في ذاته وانما  
 فسر يمكن احرازه في البارز فانه لا يكون له وجودا في ذاته لكنه ليس ممكنا بل واجب بذاته بقرينة جعل  
 من اقسام العلم ان اشار الى ما هو خارج الوجود وهو ان يكون له ما عاينه بتداول الممكن وغيره فلا  
 يجوز ان يراعى بها الممكن وان يكون الممكن نفسه له لا في فكر العالم ثم وادارة العالم في نفسه لا يجوز وما  
 القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم فاصح ان يقال ان ذكر العام  
 وادارة العالم لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة حالية وهي جعل الممكن لا يخالف في اقسام العالم الحادث فكل  
 بجميع اقسامه فيكون الاحياء حادثة لانه حدوثه المقسم يستلزم حدوثه في الاقسام ومعنى قيامه بذاته عند  
 المتكلمين ان يتخيل نفسه هذا بناء على ان لا يكون له وجود في ذاته غير ما في نفسه من حيث لا خلاف الوصف فانه  
 تخير تابع لتخير الجوهر الذي هو موضوعه فهو في محل الوصف الذي يتصوره ويحصله معنى وجود الوصف  
 في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع خلا في وجوده في غيره من حيث لا خلاف وجوده في نفسه في  
 محل كلامه على عدم التمايز بين وجوده في الاشياء الحسية مساوية في لافها في ان وجوده في الموضوعات  
 على ما في نفسه اقصاها ان يقصد به الوجود الذي هو في الموضوعات فانه وجوده في نفسه وانما ان يراعى لنية  
 الوجود وانما الموضوعات فيكون الموضوع احد طرفي تلك النسبة لا طرفا للموضوع في ذاته الاول ولهذا يقال في  
 ان على الموضوعات خلاف وجوده في غيرها وجوده في الجاهل نفسه وجوده في غيره او في ذاته لا يقال في  
 ان يجوز انتقاله من حيث هو الى اقسام العالم ان العلة انما هي لا يتوقف في حقها على الاقسام  
 التي هي قائم في اقسامها من انتقال الاقسام على ما في الماهي اقسامها في الوجود والاشكال والاصوات  
 او في مظهرها في حقها الماهي الا في مظهرها في الوجود لا يتوقف بنفسها بل يتوقف مع غيرها في الوجود

العالم

هو اجزاء الحقيقة من ذوي الالوان كانه الشجر آت وانه الصنف لا يتوقف من الماهي بل الصنف فيقوم  
 انه انتقال الصنف فيكون الماهي والاهل ان يصل الى الصنف في الاستدلال فيكون بانها الانتقال بان يقولوا  
 ان الانتقال هو حصول الشيء في ذاته غير آت وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتخيل والوصف ليس في كونه الانتقال في  
 قبلي في هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لا يتفق على ما في مكانه في الانتقال الوصف من في  
 الماهي في الانتقال في مظهره بان يقوم الوصف على نفسه في ذاته غير آت في الانتقال الوصف في ذاته  
 نفسه من دليل الدليل عليه هو ان يقال فاما وجود الوصف في نفسه هو وجوده في موضوعه ذلك الوصف في نفسه  
 انتقاله مع وجوده لان الوصف عند الانتقال عن ذلك الموضوع كان معدوما والموجود لا يتوقف عند الغلا  
 في قيام الشيء بذاته استنادا الى ما عاينه لا في الشيء على ما في نفسه بل في الشيء سواء كان متخيل في الجاهل او  
 غير متخيل كالجواهر والقصود عند وجوده في ذاته مع كونها حادثة في الوجود لان الوجود لا يتوقف على العكس  
 ومعنى قيامه في ذاته او اقتضاها من ان يقتضيه الشيء في ذاته او في غيره في بغير الاول في ذاته معنوا سواء كان  
 متخيل كما في سواد الجاهل او كما في صفات البارز في اسماء الصفات السبعة لا حقيقة لانهم لا يقولون بانها  
 والوصف في قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبني عند الفلاسفة ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه  
 عند الفلاسفة فانه القيام بذاته عند المتكلمين لا بد ان يكون متخيلا فلا يتناول البارز في ذاته والوقوف في  
 الجاهل في ذاته واما في الوصف عند المتكلمين فلا يتناول لانهم لم يشترطوا في تخير الوصف في  
 مع هذا ان صفات البارز ليس في الجاهل ولا في الوصف عند المتكلمين لانها ليست متخيلة بنفسها ولا تخير تابع  
 لتخير شيء او فيكون والاهل في قيامه بذاته من العالم انما هو في مظهره في نفسه عند المتكلمين لانه انما  
 يتقبل نفسه بوجه ما في الجواهر النور وانما يتقبلها في الجاهل وانكر وجوده في غيره غير متخيلة وانما عند الحكماء في  
 الجاهل الوجود والقصود والجهل والنفس والعقل في ذلك في الجاهل انما يكون في الاول والاخر الوجود  
 والاهل انما يكون في الاول والاخر في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول  
 والاهل في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول والاهل في الاول

حالة

الجاهل في نفسه  
 الجاهل في نفسه  
 الجاهل في نفسه

Copy











عدم التقاطع ما هي النقطة عدم التقاطع ما هي النقطة عدم التقاطع ما هي النقطة  
 ثبوت النقطة ثبوت النقطة ثبوت النقطة ثبوت النقطة ثبوت النقطة ثبوت النقطة  
 ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان طولها لا يكون السرايا وان كل جزء من اجزاء الخط في كل  
 جزء مقداري من اجزائها على قدر يلزم من الاشياء باحد الجانبين لا شائا الا الا وهو الخط في السطح وغير ذلك  
 وفي طول السرايا يستلزم التقاطع في كل واحد من الحالتين والخط في السطح لا يستلزم عدم التقاطع في كل واحد منها  
 عدم التقاطع الا في طول السرايا ليس كذلك وهو الواجب بوجوب كونها ما باس و هو عند المستكبرين  
 في جز المتق فانما خذ اعم ماب النهاية لانفس النهاية واما الثاني والثالث في صنف الثاني والثالث في صنف  
 قوله فلا في الفلاسفة لا يقولون بان اجزاء متناهية من الاجزاء بالفعل وهي الاجزاء غير متناهية بل يقولون  
 انه ان لم يكن قابلا لان تقاطعها غير متناهية وليس اجتماع اجزائها اصلا قالوا ان الجسم متصل واحد داخل  
 نقطة يكون الخطوط الخارجة منها جميعها اذن من نقطة واحدة والسطح الحقيقي هو الذرة طولها واحد فقط و  
 الخط هو الذرة طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط احوال غير مستقلة بالوجود على ما ذهب الحكماء لانها  
 نهايات واطراف الى هذه واحدة فكم هو متصل واحد عند الحسن وحرر العين للانقسام لانها متناهية وليس  
 في الاجتماع اجزاء عند عدم لانه لا اجزاء له بالفعل حتى يجمع تمام وان العظم والصغر باعتبار المقدار القاطن به  
 بالجميع بداهة على قور العظم والصغر انما هو بكثرته الاجزاء وقتها هو جواب سوال مقدر قد مره ان يقال  
 انه اذا لم يكن فيه اجتماع اجزائه اصلا ينبغي ان لا يتفاوت الاجزاء في العظم والصغر قالوا انما العظم والصغر  
 باعتبار المقدار القاطن به عارفين للصوت باعتبار الاجزاء وقتها وكثرة لانه ثابت في الجسم عند الحكماء في الهبوط  
 والصوت فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الحادثة الى الجبل ولكن في ذلك لانه يلزم منه ان كل واحد من الحادثة  
 والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا ينتهي الى هذا النصف الانقسام عند واما مكان الانقسام في الجبل فانه متناهية  
 في كل واحد من الحادثة والجبل فانه لا يمكن ان يكون هو الذرة لانه في فرض وقوة حال وهو مساو للحادثة  
 والجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكن الا بالزواج للحال حال واما ضعف انما لم يتصور في قوله والافضل  
 ممكن

لا يقولون انهم

لما يلزم من فرض وقوعه في حال

ممكن الى النهاية فلا يستلزم اجزاء في الاستلزام هذا الذي ليس اجزاء ان لا يخرج واما اوله المتق فان اوله  
 الفلاسفة من ايضا فلا يخفى ضعف وجهه اوله في بقية اجزاء و هو انه لو وجد اجزاء المتق في الذرة لان التقاطع اصل  
 لتقدير جهاته فيستلزم وجوده واطرافه لا شائا منه الجنبين غير مائة ابر وكذا النوع والخط والفرق  
 والخلف فيلزم التقاطع على تقدير عدم التقاطع وهو محال لانه لا يلزم خلاف المقدر في جهة تلك الاولة انه  
 لو وجد اجزاء المذكور لا نظرا الى ارفق ما ان يلاقى بالكلية بحيث لا يزيد جزءا الى شيء على جزء الواسط الا في غير  
 انه لا يحصل في انضمام الاجزاء وانه كما في غير متناهية في مقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لو وجد  
 الاجزاء الكثرة واما ان يلاقى بالكلية بل شي و هو سبي فيكونه طرفا وهو المتق في الانقسام وفي كل تلك  
 الاولة او لو وجد اجزاء المذكور وتماثلت اجزائها بعضها ببعض بان يكون الاشياء طرفية والثاني والخط  
 في اجزاء الوسطى اما ان يلقى الاخير من عند العلاقة المتناهية فيكونه جهة الذرة يلاقىها احد الجانبين  
 الذرة يلاقىها الا في غير المذكور الا في جهة واحدة لا يلقى الا من جهة الثلاثة والحق في فلا يحصل التقاطع في مقدار  
 وهو في لانت هذات الاجزاء لها في وجوده و ضعف كل في هذه الوجوه المذكورة في موقوفه  
 في شرح المقاصد وهذا قال الامام الرازي في هذه المسئلة انه انما اشياء اجزاء الذرة لا يخرج الى التوقف الى  
 يتعلق بقوله قيل على هذه الخلاف طرقة فقلنا في اثبات الجواهر في جهة كثره في خطي الفلاسفة  
 يقال ان قولهم في جهة الجواهر لم يكن الحجة لانه لا يجاب بالنهاية ايضا فليس الجسم في الاجزاء الغامض  
 كما قد مره ليس مثلاً اثبات الهبوط والصوت الموقوف الى اقدم العالم في اثبات الهبوط والصوت في قوله  
 على ان اجزاء الذرة لا يخرج فادانته اجزاء المذكور على اثبات الهبوط والصوت وفي غير الاجزاء لان الحشر  
 من على حدوث العالم والخط في كسما وكما الصانع في ان لا موجبا والكل متوقف على تقدير قدم  
 العالم لا لا الحشر من على ما هو المحدث ومنه ومن عتق الا ان تركب الجسم من اجزاء لا يتجزأ فيكونه اعادة  
 في اجزائه فقلنا هذا محذور لانه لا يخلو عن كسبه الفاعل في اعادة الاعادة منسبة على اعادة الاعادة  
 لا يقدرا كما يشاء وكثر في اصول الهندية الجني عليها في اصول الهندية في قوله واما حركة السموات

مؤنفة



واصناع اطرق الالهام عليها اي بياض النجاة بانباء الجاهل الذي لا يميز عن كثير من اصول الهندسية وهو  
 علم يثبت في علم احوال مقدار العالم فانه كثير من احوالها مني على شئ من الكم المنقضي الموقوف على ثبوت  
 الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة والكم المنقضي فيبطل كثير من اصول الهندسية  
 كدوام حركة الافلاك واصناع الخلق والالهام الموثوق انما لا يكون العالم متساويا ولا قاب  
 له الوعد والوعيد واثبات الانبياء في عدم القيمة وعدم خفاء العالم ولم يزل كذب الانبياء والرسول  
 ومن اصول الهندسية كما ان كل خط يمكن تصغيره فلو تركب من الاجزاء لم يتصغير اجزائه الخط المنقضي  
 من الاجزاء والوتر والعرض لا يقوم بذاته اختلف العلم في تعريف العرض فقال بعضهم انه المنكسر لا  
 يقوم بذاته وقال البعض الآخر انه العرض هو المنكسر الذي لا يمكن قياسه بدون المنكسر فقال ان  
 الفاضل انما التعريف الاول وانما الثاني انه التعريف الاول من وجوه جميع اقسام العرض سواء  
 كانت اوضاعا كلية والتعريف الثاني من وجوه جميع اقسام العرض من وجوه اوضاع الجزئية  
 النوعية عنه وبياض ذلك ان جميع الموضوعات منزهة عن المسقولات المستغرقة في احد منها مقولة احوال  
 وتوحيها مقولة العرض الكلي والكيف والاي والاضافة والوضع والملك ومنه والعقل في  
 الانفعال في بعض تلك الاوضاع غير نسبية وبعض الاجزاء اوضاع نسبية كالاي والاضافة والوضع  
 والملك ومنه والعقل والانفعال في الاول حصول شئ في المكان والاشياء بكونها ما هيها مقولة  
 بالقياس الى العقل نسبية يكون ما هيها مقولة بالقياس الى العقل نسبية اخرى تكون تلك النسبية مقولة  
 بالقياس الى العقل النسبية سواء كان المتيقنات في العقل كالاتي والبقوة او متوافقتين كالاضافة  
 في احوالها واثباته نسبية لتوقف النسبية بعضها اجزاء الى البعض بالقراب والبعد والحياد  
 وغير ذلك سبب نسبية تلك الاجزاء الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم والقيام والعقود والاستلحاق  
 وغيرها والاربع اشياء هي التي لا يمكن قياسها بالقياس وتوقف ما يتوقف عليه والقياس والقياس والقياس  
 حصول شئ في الزمان والساعات كون الشئ مؤثرا في غيره والساعات كونها شئ متاخر عن غيره

في حيز واحد  
 العرض النسبية  
 الاصل في تعريفه

فالتعريف

فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاوضاع والتعريف الثاني لا يشمل الاوضاع النسبية فكونا التعريف  
 الاول اولها في اطلاقه بل غيره فيه كمنزح صفاته لا يميز ذاته في الاصطلاح بان يكونا تعارفا  
 ابن للغيرية التي هي على ارباب المنكسر او تصغيره اقتضاها اقتضاها بالمتنوع على ارباب المنكسر  
 الحكمي على ما سبق لا يلحق انه لا يمكن تعقله بدون المنكسر على ما وهم فانه لو كانا هو بعض الاوضاع  
 اين وسبب بعض الناس من قيام الشئ غير لا يمكن تعقله بدون المنكسر ليس كذلك لا تخفى  
 هذا المعنى في الاوضاع النسبية كالاتي والبقوة والقراب والبعد فانه لا يمكن تعقل احد هما  
 الاخر بخلاف السواد والبياض وكذا في الاجزاء والجزءين اي ان كل شئ في الاجزاء والجزءين  
 في تمام التعريف ابن في تمام تعريف العرض اختصارا من صفاته انه كما وفيه نظر لانه لا يعقد على  
 صفاته انه كما تعريف العرض الذي ذكره المنكسر لا اوجها على البحت او البحت في افاق العالم  
 سطر اياه واذا لم يصدق عليها كيف يجوز غيرها بل هذا اثبات الماويل صدق في بعض العالم  
 المختص فيها اجمالا فانه قال الاوضاع حادثة بحدوثها في الاجزاء والجزءين والاهم الا ان يقال  
 ان قول الحق تعريف العرض وهو لا يقوم بذاته من تعريف الحكمي ايضا على ما سبق ما ذكره  
 الشارح اوله وآخره ان يكون له وجه وانكر الذين يروون النسبية والمعتزلة الاوضاع واداء الذات وهو  
 فاسد بل ان النسبة السوداء او البيضاء هي ان يقال هذا الشئ عين ذلك الشئ والى غير البياض  
 بالانفكاك كالا لوان زعم بعض القائلين ان لا حقيقة للون بل كل شئ او متجلى كيانا في الشئ فالجواب  
 على ان النسبة حقائق واصولها ان يباينها قبل السواد والبياض وقبل الحمر والصورة  
 والحفرة ايضا كالسواد والبياض والبلورة بالتركيب والا لوان هو الاضمار والافراق  
 والحركة كونه في السكون الاضمار كونه في الحركة حيث لا يمكن تحلل السكون في الحركة والحركة كونه  
 في السكون كانه في السكون كونه في الحركة كانه في السكون كونه في الحركة كانه في السكون كونه في الحركة  
 ومن اركانها والاداة والملافة والمخوفة والعقود والقياس والفرق بين العقود والقياس  
 ان العقود يفيض ظاهرا للسان وباطنه معا والعقود يفيض ظاهرا فقط والفرق والرسوم  
 والاشياء هي يقال لعدم الظاهر كانه اظلم البسيط ويكون الجسم حيث لا يحس وطول بصوابة كالظفر  
 واذا اصله تحمله جس طوله فالحمدوم في الطعوم هو اننا في اول فقرة في الطعوم كونه

بدون







ان قيل سمع حدوث الاعيان بقوله ان حدوث الارض هو المبدأ فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع الزمان  
 على ان الملازمة الاجابة التي تقدمت فيها الاكوار وقدرت عليها الاخصار والازمان يعني يكون الجواب  
 عن هذا الجواب بان يقال ان مدخلنا في ايضا لاننا في اثبات جسم ليس كى ولا يتحرك فيكون المنع  
 باقيا على حاله شرعا في جواب آخر على ان الكلام في واحد ونهاى الحركة والسكون فلا نرى الا  
 ومن غير باقية لانه لو كان باقيا لما بقاؤه اما في باب ان يترك العرض او غيره والاول  
 محال لانه البقاء هو ايضا لانه العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن  
 استمرار الوجود وهذا زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن ذات فيلزم قيام العرض بالعرض في قيام  
 العرض بالعرض لا يجوز وعند الغلاة قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة قلنا لا يتم  
 ان السرعة تقايم بالارادة المحصورة بسبب بالنسبة لبعض سرعاتها والآخر بطيئ ولكن هذا يختلف  
 في احتياج الدليل الى قوله ولان ما به الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال يقتضيه التسوية  
 بالغير والاذنية تمايزها ليس بوقتية فلو كانها تعليل معلولة يقتضيه وقتية لانه انما يراى مسوقة  
 بعض الحركة ببعضها او بعض موقوتة بعض اخر انما ببعض على تقديره لا يلزم حدوث الكوة  
 مطلقا لثبوتها مع السكون والمجبور لكونها لا تتقارن في الماهية لا يستلزم حدوثها احتياج الدليل  
 آخر وهو قوله ولا كل حركة على التقف وعدم الاستمرار وكل سكونه صوابا في الزوال لا يوجب  
 وقوعه فيكون وواح الكوة في بعض الاجسام ودوام الحركة في بعضها والاستدلال بان كل جسم فهو قابل  
 للحركة لتمايز الاجسام في الماهية انما يفيض الجواز لا الوقوع لانه كل جسم فهو قابل للحركة بالجزئية وقد ثبت  
 انما يجوز عدمه في نفسه فثبت انما الاجسام لا في الحركة والسكون الحادثين لا يتقارن عدم الحادث  
 قد ثبت مع انه يزول بكونه لا في القول انما لا يثبت في الوجود الاول والدليل انما في انما لا يثبت في الوجود  
 وهو ان القديم اما واجب في نفسه لانه بطريق الالزام فلا نقض بالمحدود في الازمان واما المحدث الثانية  
 ان الكبري وهو كل لا يخلو في الحوادث فهو حادث فلان ما لا يخلو في الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت  
 الحوادث

العرض عبارة عن معنى زائد على الذات  
 مطلق وعنده الملازمة في قيام العرض  
 بالعرض يجوز السرعة بالبطيئ

الحوادث في الازل وهو محال في نفسه في شئ من العلل في هذا الجواب في الحوادث الاول انه لا دليل على ان  
 الاعيان في الجوارى من الجوارى لا يتغير والاجسام انما هي في عرض قوة الاعيان اجسام وجوارى وان لم يتغير  
 على قوله لا دليل على تقديره ان لا دليل على ان يتغير وهو محال في نفسه ولا يكون متغيرا اصلا هذا هو الذي عليه قوله  
 والجسم الجوارى على الكوة في الجوارى كالصوت والعقول والنفوس المحررة التي يقول بها الغلاة فانما هي في  
 الازل ليست باجسام وجوارى بل هي في الجوارى لا يتغير بل هي في الاعيان الغير المتغيرة فاما ان يكون غير متغير  
 وساكن واذا جاز ان يكون غير متحرك ولا ساكن فكلها لا يلزم حدوثها والجواب عن ان حدوثها ثابت وجوده  
 والى ما يعود اما من الماهية لانه المقصود انما هي في لوجوده وصفاته الالهية وجوده ثابت وجوده كاف  
 فيبره على ان الكوة في الجوارى اذا ثبت ان كل حادث مستند الى تعاقب واسطة والافضل ان يوجد في قديمها كالعقل الا  
 فيستند اليه ما ثبت حدوثه في الاعيان والادوات وهو الاعيان المتغيرة والاعيان لا في اوله وجوده في الحوادث  
 غير ثابت على ما ثبت في الهولاء في الازل فاذكر الدليل على حدوث الاعيان لا يدل على حدوث جميع الاعيان او  
 منها في الاعيان قائم بذكر بالمشاهدة حدوثه ولا حدوثه عندنا في بعض افان بذكر حدوثه بالمشاهدة بذكر  
 حدوثه عندنا بالدليل وهو بقاء عدم كالاتراف في العالم بالمشاهدة في الاشكال والاشياء او في الطول  
 والعرض والعمق والاضواء قولنا انما اذا ذكرنا في عرض قوله واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريق  
 عدم والجواب ان هذا غير محال في بعض الاعيان يستلزم حدوث الاعيان ضرورة انما لا تقوم الا بالضرورة  
 لا تقوم الا بالضرورة لانما الاعيان في السماوات فان ثبت حدوثها في السماوات وهو مستلزم حدوث  
 السماوات لانه انما كانت قاطبة بالسماوات يتناقض بين الخفوم فاذا يصدق السماوات لا يخلو في الحوادث  
 وكل لا يخلو في الحوادث فهو حادث ينتج ان السماوات حادثه فاذا حدثت السماوات وجب القول بحدوث  
 الاعيان القاطبة في الاشكال والاضواء بالضرورة سواء انما بدنا به اول ما نشاهد لانه العين التي قامت  
 به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة وهذا لا يمكن ان يكون وعلى هذا كان  
 لا يثبت حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعيان ثم القول بانما الاعيان ايضا







ابطال التسلسل عند اثبات وجود الصانع بل هو اثبات الالهة اوله بطلان التسلسل فيه حيث ان اثباته الى الابد بطلان  
 ليس اختصارا بل هو اثبات الافتقار الى الالهة بطلان معذرة للدين على وجود الصانع وليس كذلك وهو اي  
 الالهة اوله بطلان التسلسل انه لو ترتب سلسلة من الالهة لكانت لا نهاية لها حيث ان كل واحد من تلك الالهة  
 وانه كانت غير متناهية وانه لا يجوز ان يكون نفسه ان نفس تلك الالهة ولا يعقل ان الالهة اشياء بكونه في جملة  
 العالم فيكون مبدءا لا اله الا الله لانه لو كان الشيء على نفسه لان الالهة متعدي على معلولها وتقدم الشيء على نفسه محال ولعل  
 بيان ان بعض الممكنات لا على التعيين على البعض الا وهو البعض الآخر فلهذا لم يكن البعض فيكون على العلة و  
 انها اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا يمكن الوجود ايضا في داخلها  
 داخلية التسلسل في جميع افتقار الكل الى الالهة اذ ليس له وجود مستقل او استقلاله الالهة هي نفسه على  
 معنى انه يمكن وجودها نفسها في غير حاجة الى اذ خارج عنها فان الاول من تلك السلسلة على الدنيا والاشياء الدنية  
 والثالث للاربع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الالهة على نفسها وهذا ليس مستحيل اذ ليس في تقدم الشيء على نفسه  
 تناقض الجواز هو الفرق بين تحليل كل واحد من السلسلة بتأثيرها في تحليل المجموع بالمجموع وهي اعتبار ان  
 وانما يبرهن بطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم وليس بطلان  
 المعلوم التسلسل على ثلاثة اصناف الاول الحافض فقط اي لا ابتداء فيه لكن له انتهاء في طرف المستقبل والثاني في طرف  
 المستقبل لا ابتداء فيه لكن له ابتداء في طرف الحافض والثالث في طرفيها اي لا ابتداء ولا انتهاء وهذا  
 اشخاص الاولين والثاني في الاول من مشهور الالهة عطف على قوله بل هو اثبات الالهة بطلان التسلسل  
 اعني الاستحالة ترتب الامور الغير المتناهية في المجموعة في الوجود بمراتب التطبيق الاضافة ببيان فيكون على بطلان  
 التسلسل سواء كانت من جانب العلة فقط بانه مبدء معلول اخر لا نهاية له لعله او من جانب المعلول فقط  
 بانه مبدء مبدء اول لا نهاية له معلولاته او من الجانبين معا وهو ان برهان التطبيق ان يفرق في المعلول الاخر  
 ان لا يكون على الشيء اصلا الا غير المتناهية جملة هي قبل المعلول الاخر بمراتب متناهية بمراتب متناهية واهدا  
 في اثبات واحد حيث يكون الجملة الثانية ناقصة من الجملة الاولى بذلك الالهة غير المتناهية جملة الاولى

بل فانها لا تكون واجبا فينقطع التسلسل

الدليل

الدليل ان الجواز لو كانت غير متناهية واخذنا الجملتين من تلك الجوازات الغير المتناهية احدى من مبدءا معلول  
 وثانيها من مبدءا اخر في هذا الاول بمراتب متناهية في التطبيق الجملتين بان جعل الاول ان الجواز الاول من الجملة الاولى  
 بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني واهم من ان الثالث بالثالث والرابع بالاربع والى من الجملتين  
 كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان الثاني من الجملتين ان الثانية كالرابع من الجملة الاولى وهو  
 فيثبت لانه ان يرد به الثاني الى الحد من فلا يحد في جانب الثاني لانه لا يمكن ان يحد في جانب الاول في اريد وجود  
 في احداهما بازاء كل واحد من الاول في الثاني لانه لا يمكن ان يكون في جهة عدم الثاني لانه جهة الثاني  
 في الحد وان لم يكن فقد وجد في الاول لا يوجد بازاء الالهة يعود الى ما ليس في الثانية فينقطع الثانية وثانيها في عدم  
 منه ان يتناهي الثانية تنافي الاول لانه لا يترك على الثانية الا بقدر متناهية او لغرض كذلك والرابع على المتناهي بعد  
 متناهية يكون متناهي بالضرورة وقد فرضنا في غير متناهيين ههنا وهذا التطبيق ان لا يمكن في جوازات الوجود  
 دون ما هو واهي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق اشياء الى جوازات فيقال وهو ان ويطبق  
 هذا التطبيق في جميع متناهية لانه هذا ليس حار في مراتب الاعداد ومعلومات الالهة تعالى ومقدوراته مع ان  
 المطلوب الذي هو ان يتناهي غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية فلا  
 هذا ليس في جازع ان رتبة الفاصل لقوله وهذا التطبيق ان يقال ان مراتب الاعداد والغير المتناهية  
 والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية امور واهية ليس لها جملتان في نفس الامر فيكون احداهما منطبقا لآخر  
 فصلا في الجملتين المعلومتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعان في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم  
 عن التطبيق المذكور بمراتب وليس يلزم في انقطاعهما في الوهم انقطاع ما لا يتناهي في نفس الامر فيكون في اذ ليس  
 تلك الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر فلا يرد النقص في مراتب الاعداد بان تطبيق  
 الجملتان احداهما في الالهة لا نهاية والثانية في المتناهي لا نهاية ولا معلومات الالهة تعالى ولا بعد وراية هذا  
 يرد على قوله كان الزائد لانه ناقص فان الاول في المعلومات ان كان في الثانية مع ان الثاني في المعلومات الالهة  
 ومقدورات الالهة لا كل ما هو مقدور الالهة فهو معلوم ضرورة بخلاف العكس لانه في الالهة تعالى ومقدوراته جميع المتناهي

Copyright University







اشبه من ارادة الاخر المحل كما يجب على الواجب كما يجب في موضع او ان يكتفي اجتماع الارادتين  
 كما ارادة الواحد من اجتماع ارادة الواحد من زيد وسكونه معا وانما في هذا الخلق فلا راد ولا تقاضا  
 الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التقاضا وانما هو بين المرادين واعلم ان قوله تعالى وفي تعالوا  
 بعضنا لبعض عداوة غير كونه بمراد الاصنام ان لا يكون شيئا لو كان فيها الهة الا ان  
 لفظة تاجي اقضية والملازمة عادة اي منطوق هذه الآية هي اقضية ليس بحجة قطعية بالنسبة الى العقل  
 فخرها هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع اشارة الى حجة قطعية في جهة برهان  
 التمايز في بعض الآيات حجة قطعية او لو كان فيها الهة فاما ان يكون مجموع او احدى احوالها او كل منهما  
 المحل بطريق من ارادة عدم الفرق بين المنطوق والمطوق ان رتبة على ما هو الا بوجه الخطا بانها في العا  
 طرية لوجود التمايز والتعالي عند تقدير الحاكم على ما اشر به قوله تعالى وفي بعضهم على بعضهم اي  
 لو كان فيها الهة في بعضهم على بعض والآيات في حجة اقضية في طبيعة والملازمة عادة بل قطعية  
 او عقلية فانما يريد التقاضا والفعل ان يخرجها من سموات الارض عن هذا النظام المنهك من مجرد التقدر  
 لا يستلزمه اي لا يستلزم الفناء وبالفعل فالملازمة ممنوعة من هذا الالزام من مجرد التقدر بل لما يلزم من تحقق  
 التمايز في التمايز ومجرد التقدر ولا يقتضي التمايز في حيز الاتفاق على هذا النظام او ان يريد بالف  
 امكان الفناء فلا دليل على انتفاء الفناء في الملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء الالزام بل المنطوق  
 في هذا بطل السموات ورفع هذا النظام كقولهم تعالى يوم تبدل الارض غير الارض وقوله تعالى يوم نظوى السما  
 كعلى السجى فيكون الفناء ويمكن لا ياتي بل يقع على تقدير التقدر والوهدة لا يقال الملازمة قطعية وانما اراد  
 بغيرها عدم كونها في غير الارض لا يوجب السموات الارضون او لا بالذات بل يقع انه لو فرض صانعها لا يمكن  
 بينهما تمايز في الافعال في قولهم ان لو فرض انشاء الماشا ح الملازمة يقع في غير برهان التمايز انه لو قدر  
 الالهة لم يكون السما والارض لانه لكانا مجموع العزتين او كل منهما او احدى احوالها او كل منهما  
 الاول في غاية العذر والاشا يوجب بقاء العقل المستقل على مطلق واحد والاشا لانه يوجب الرجوع بالاشا

لان نسبة المقدر رات اليها على السواء فليكن احدى الاطراف القوي صانعا في وجوده مصنوعا في انشاءه لا احد للعلوم  
 فينبغي عدم صنوع كل منهما لانهما يقول امكان التمايز لا يستلزم الاعداد الصانع بمعنى ان لا يكون كل منهما صانعا  
 وهو لا يوجب انتفاء المصنوع بل هو احدى احوالها او برادها امكان التمايز لا يستلزم الاعداد تقدر الواجب  
 في الواقع لانهما التمايز لا يستلزم انتفاء المصنوع فلهذا في قولهم لو فرض الصانع لم يوجد مصنوع  
 وهو ان امكان التمايز لا يستلزم انتفاء المصنوع فلهذا في قولهم لو فرض الصانع لم يوجد مصنوع  
 بمعنى انه لو فرض في الايدى فضلا عن ان يكونه قطعية لا فرض تقدر الالهة فيها لا يستلزم الامكان  
 التمايز وهو لا يستلزم الاعداد تقدر الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع وان كان كذلك لا يكون  
 التقدير موافقا للمفهوم وهو قوله لو كان فيها الهة الا ان لفظة تاجي لا تقول امكان التمايز لا يستلزم  
 في حجة لا ان السائل لم يدرك امكان التمايز مجرد استلزام انتفاء المصنوع وهو محتمل مع جواب الاول  
 ان ترتيب قولهم فليكن احدى احوالها صانعا على قوله لا يمكن منهما تمايز مستلزم لكن ترتيب قولهم لو فرض صانع على قوله  
 فليكن احدى احوالها صانعا مصنوعا في الالزام من عدم كونه احدى احوالها صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة  
 انما يريد عدم التكون بالفعل نحو الاتفاق على هذا النظام والتكون منع انتفاء الالزام اي يرد منع انتفاء  
 الالزام انما يريد بالامكان بناء على ان كل ممكن يمكن عدم كونه فانه قلنا انما يمكن بالفعل فلو لم يكن  
 عدم كونه لزم امكانه اجتماع النقيضين قلنا امكان عدم التكون يدل كونه لانه فلا حرج واصل  
 الجواب ان انتفاء انتفاء الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان فان قيل مقتضى  
 كلمة لو انتفاء انتفاء الحافض بسبب انتفاء الاول فيلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفناء الزمان  
 الحافض بسبب انتفاء التقدر ولا يلزم منها انما هو انتفاء التقدر مطلقا فلا يلزم الآية حجة انتفاء التقدر  
 لا يقال في الاول الكلام على انتفاء الفناء في الزمان الحافض بسبب انتفاء التقدر وقد حصل الخطا وهو انتفاء  
 التقدر وهو كونه انتفاء الفناء في الزمان لا يقول لانه حصول الخطا في حصوله بالاسدال وهذا ليس كذلك  
 فانه لا دلالة الكلام على انتفاء الالزام بسبب انتفاء الملازمة في انتفاء الالزام بل دليل على انتفاء الملازمة

لك



بلا دليل هو خلاف فلا يتعدى الادلالة على ان انتفاء الفاعل في الزمان الحاضر بسبب انتفاء السبب ويقتضي ان يتغير  
 كونه انتفاء السبب لا انتفاء الفاعل في الماضي فالحق كونه العلم انتفاء الفاعل بسبب العلم انتفاء  
 السبب مطلقا فلا يتغير بالماضي بل لم يتغير في الاول ثبوت انتفاء الفاعل في الحاضر المقصد بلا طريق احسن قلنا  
 نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط صح قالوا انتفاء الاول  
 لا انتفاء الثاني واما العكس كما هو المشهور من غير ذلك على عيني زمان كما كان قولنا لو كان العالم قدما  
 لكان غير متغير الاية في هذا المعنى وقد يشبه على بعض الاوقات احد الاسماء الهية بالآخر فيقع الخط  
 القديم بهذا التصريح بما على الزمان قبل هذا التبيين على صاحب العقدة حين اقام الدليل على كونه قدما بعد ثبوت  
 كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها اذا الواجب لا يكون الا قدما بل هذا التبيين على انفس حيث اقتضت اداء  
 المسائل غاية الاختصار فلا يليق بالهذه التطويل ان لا ابتداء لوجوده ان الواجب ان لو كان حادثا لم يكن  
 بالعدم لانه وجوده ان الواجب في غير ضرورة صحة وقوعه كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادف  
 في كونه دلالة على القديم مركبة لكنه ليس مستقيم للمقطع بتغيير المفهومين لانه مفهوم الواجب  
 وجود لذاته ان لا يكون له وجود في غيره وهو مفهوم القديم هو انه لا يكون له بداية وانما  
 الكلام في السور يجب الصدق ان البقية انه متساوية الصدق ام لا فانه بعضهم على ان القديم  
 الصدق ان القديم على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها ان على صفات الواجب قلنا  
 الكلام بانه مترادف صادق فانه مترادف في التوافق والصدق في تبيين الكلام ولا استقامة  
 تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذات القديمة هذا هو الجواب ما يقال وهو ان لوجود القديم  
 على صفات الواجب تعدد القديمة في كلام بعض المتأخرين كالامام محمد بن ابي الفريزر في قوله  
 نضر بانه الواجب لوجود لذاته هو ان صفات فيكون الواجب القديم مترادفين قوله كلام  
 بعض جزو تقرير مبتدأه واما لولا ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه ان لا يحتاج  
 لصفات ما لا يغير بانه ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم تغيره في ذاته لا والله بينهما

ان الالوهية هي العزيم والحادث تعاقب الاجابات السبلان القديم هو الموجود والذات لا ابتداء لوجوده  
 هو الموجود والذات على لوجوده ابتداء والاول سبلان هو في النسبة الحكيم والاشايب وهو ان النسبة  
 الحكيم فلا واسطة بين الاجابات السبلان لا لزوم ارتفاع الاربع المتأخرين او لزوم اجتماعها وكل ذلك في  
 فيتم في وجوده انما يتحقق فيكون قد ثابته في ذاته وانما لا يلزم بل الواجب لذاته ويزول على ان يتغير في ذاته  
 بالتحرك لا ما يتعلق بوجوده والاهل لوجوده انما ما بالاجابة في الالهة المحدث الزمان لا يكون له وجود ولا بداية لا في  
 الما فتق راجع الفرو ما وقع في كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته وصفاته متعاقبة انها واجبة لذاته الواجب  
 ان مستند في السور بطريق الاجابات لطريق القصد والاعتناء ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاته  
 لما كانت ان الصفات باقية والبقاء فيلزم قيام الحكيم في البقاء بالحق ان يصفه فاجابوا بان كل صفة قد باقية  
 بقاء هو ان البقاء نفس تلك الصفة ان البقاء ليس له وجودا عارضا فيلزم قيامه بالوجود بل البقاء على  
 عر ان الوجود ووجوده لك ليس بمراد على الوجود وهذا الكلام ان كلام محمد بن ابي الفريزر في غاية الصعوبة فانا  
 القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يعني ان قد يكون الصفات واجبة لوجودها بل في القول بتعدد  
 الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد والقول بانها الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان الواجب لوجوده لذاته هو  
 لاصفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة بقاء فلو لم يكن كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون حادثا محلا  
 للحادث فلا يصار فيها وهذا هو التحقيق الذي روي ان رافان زعموا ان الصفات حادثة بالزمان بمعنى عدم  
 المسبوق بالعدم وهذا الجواب هو ان مقتضى ان يقال لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات  
 فلا يلزم الف دلالة لانتفاء بين القديم والحديث وبين القديم بالزمان وهذا لا ينافي الحوادث الذاتية بمعنى الاجابة  
 ان ذات الواجب فهو قول ما ذهب اليه الفلاسفة انفس كل في القديم والحديث والذات في رفق  
 كثير من المتأخرين لان القول بان صفات الله ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقولوا ان الصفات  
 قد كانت ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا في رفق المتأخرين كذا في غيره مما يقولون بقدسية  
 لهذا في الحقيقة في متعاقبة اسم الله تعالى لوجودات تحت وجوده والافعال تحت فعله والادراكات تحت ادراكه

Copy

sity















من قال

محمد و حسن

سپید

Handwritten signature or mark, possibly a name, written vertically in Arabic script.

卷之四

فون







في نسخة  
فلا تلم انه لو انعدم هذه  
الفق

۱۹

الكتاب الأول في الفقه

اصبعی

ایہی تھا لکھا حسین



القول على العقلية لا تقبل التأويل لا العقلية اصل التسمية لتوقف الفعل على التوقف العقل لا يتوقف  
على ما يتوقف على القطع في معرفة وجود الباري وكونه تعالى فاعلم انكم لم تسمعوا من معرفة المخرج فلو  
تجسست العقل لم يكن كذب العقل الذي هو اصل التصديق وهو حال الاستدلال الاصل بكنية الغرض ايضا  
لان صدق الغرض متوقف على صدق الاصل فلو لم يعارض العقل والعقيدة فحينئذ يبرهن امره انما يتوقف على  
انه تعالى هو مذهب السلف في تشكيكنا وعلينا على ما هو طريق الحق وهو طريق المحققين بل انما  
ولا يشهد بشي من لا يمانع ما اذا اراد بالمانعة الاخذة الحقيقة كما في زبد وعرو وغيرهما من افراد الان  
في الممانعة الاسمية فظان ليس بين الممانعة ومزلة مماثلة لعدم اتحادها في النوع والالزام ان يكون قد حدث  
العالم وصانعه واحد وهو خلاف المعتقد وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو ان ما اذا اراد بها ان يمانعكم كونه  
الشيئين بحيث سوان يقوم احداهما الى احد الشيئين من الاخرين بل يصح ان يكونا معا فلا يشك في  
اتحاد الموجودات لا سيما من ان يمانع الاوصاف في الاوصاف مع اتحاد العدة وغير ذلك من احوال  
متماثلات الخلق في ان الاوصاف الخلق في الممانعة بينهما ان بين اوصاف الباري وبين اوصاف المخلوقات  
فانه قلت بالتوقف بين المعينين في الممانعة قلت لعل المعنى الثاني ان المعنى الاول في الممانعة في الحقيقة  
كما في كل منهما سادس الاقرب غير عكس قال قد ساء المسكتان ذاته مع مماثلة سائر الزوائد الذاتية والحقيقة  
وانما يميزها باحوال الاربعة بوجود الحيوة والحوادث التامة وقيل بل يميزها بالوحدانية التي هي حادثة خاصة  
مقدرة لهذا الاربعة وعليهم بان الممانعة في الذاتية ليست من الامتياز بالمعنى فيلزم التركيب من الممانعة المشتركة  
وكونهما غير متماثلين كما لو كانا مشتركين في ما وشارك في اتحاد الممانعة المشتركة نفس الممانعة والمدة كونهما  
المانعة هو الذي للعقل واما العقل فيقول تعالى ليس بشي فان في البداية بيان لقوله لا مماثلة بينهما في العلم  
موجود وعرض وعلم في ذاته لا فضل لها بعد فاما ان يكون غيبا وجائز الوجود وتحت كل مانعة فلهذا ثبت العلم  
صفة انه تعالى كما هو موجود او وصف لا عرضا وقد عاينوا واجب الوجود في جائز الوجود وهو انما لا يتجدد  
في كل مانعة الا ان لا بد فاما فلا يمانع علم الخلق بوجه الوجود هذا الكلام اس كلام البداية قبل

ان

هذا شعر بان الممانعة تحصل بالمشركة في وجه الوجود وقد مر صاحب البداية يراى في التفرع في موضوع آخر  
ان الممانعة عندنا انما ثبتت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في شيئين في وصف واحد انتفى الممانعة  
المقصود من هذا الكلام بيان ما ذكره صاحب البداية ان الممانعة هو الاشتراك في جميع الاوصاف وانه المنع  
من كلام الشيخ في المعينين ان الممانعة هو الاشتراك في بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون  
الكلامين في حاشية قال الشيخ ابو المعين وهو من مشايخ المتكلمين في التفرع في اهل اللغة لا يستعملون  
في القول بان زيد من العرف في المعنى واذا كان له مساويا واذا كان عرو سوا من زيد في اللغة فيكون  
في ذلك الباب في ذلك اللغة وان كانا بينهما ان بين زيد وعرو في كونهم في كونهم في كونهم في كونهم  
فمنه كلام الشيخ ابو المعين في الاشياء متحدة اما في الاشياء الحسن الاخرى من انه لا مماثلة الا  
المساواة في جميع الوجود فاسد لانه انما قال الخطأ بالخطأ مثلا في ان اراد الاستواء في العكس  
لا غير وانما تفاوت الوزن وعدد الحيات والصلابة والرفاق والدليل على ارادة النبي في الاستواء  
في الكل لا يخلو انه لو كان الخطأ مستويا في الكل جازيها بالآخر وان تفاوتت الوجود  
بكونها صفة احداهما الاخر كبرية هوية الا في صفة ولا يمكن ان الشيئين او الممانعة متساوية  
في الكل وكان عدد احداهما اكثر من عدد الاخر فانه اكثر عدد او صغره او الا في عدد كبر او لو كان مراد النبي  
بالمساواة بين جميع الوجود كما جازيها في الخطأ بالاستواء في الكل والاختلاف بين الاشياء  
اللازم بل وكذا الملزوم والطاهر انه لا في لغة هذا الساتر الى التوفيق والتعليق في جانب الشارح بين  
ما قاله البداية والاشعرين في بيان ما قال النبي في الحديث المذكور لانه مراد الاشعرين المساواة من جميع  
الوجود فيما به الممانعة كالكل مثلا لانه كل شي في هذا ان على تقدير ان في لغة تعين الممانعة في جميع الكلام  
الاشعرين في ان كل كلام البداية ايضا ان كلام الاشعرين في الاشتراك في شيئين في جميع الاوصاف  
ومساواتهما في شيئين في جميع الوجود بدفع التعدي وقيل هذا ممنوع لجواز التفريق في خصوصياتها  
في الممانعة في جميع الوجود فيان جوابه في خصوصياتها في جميع الوجود فالاحتياط في الممانعة

الكل



الوجود

في جميع فليس تصور الماهية لان الماهية انما يكون بين الشئ والآخر على قدرته شئ لان الجهل ببعض  
 لان الايجاب يقتضي التامة الكلية فاذا ابطال الايجاب لم يبق في الماهية الكمية وهي لا يكون  
 على شئ او لا يكون من البعض نقص واقفرا لا يخص لانه نسبة تمام الجميع الاشياء على الشئ فيكون  
 على البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض فحاجة لا يخص فيكون اباري في تمامها بالغير  
 فهو ينافي كونه محذورا للعالم وصاحبا له تمامه ان النقص من القطعية ناطقة بتعوم العالم على البارز  
 وتكون القدرة فهو كل شئ قدر لا كما زعمت الفلاسفة من ان العلم الجزئيات وشبهتهم ذلك لو كان  
 عالما بان زينة الدار عند كونه فيها فقد حرم من الدار ان يكون علمه كونه فيها كونه جهلا لا علمي وان لم يوح علم  
 به كذا كذا والتغير على ما يحتاج يكون عالما بالجزئيات كونه متغيرة اما الكلية فلا تغاير فيها فلا يقع  
 التغير على البارز فيكون عالما للكلية والجواب بان ليس العلم عبارة عن حصول شئ من العلوم متبناه  
 العلم ذات العلم بتغيره المماثلة بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير التعلق  
 لا موجب التغير الذات ولا التغير الصفات الحقيقية والمحال هذا الثاني وهو الاول قال الاقاني  
 تفسيره وهو يتوق هذا الماهية الحيات ولما لمثل الاعلى وهو امة المرأة الصافية الموصلة اذا غلبت  
 في موضع وقول في وجهها جهة ولم تترك في غير علمها زينة ابيض يظهر زينة ثوب ابيض واذا لم يظهر علمها  
 بل ابيض اصغر يظهر فيها كذلك فيل يفي في هذا امة المرأة كونه واحد يتغير او يقع له امة واحدة في  
 او ايترب واما امانه صفاتها اختلفت او خفي ثباتها في كل حال لا يتغير لا يقع له شئ من هذه الاشياء  
 فافهم علمه في هذا الحال واما المرأة ممكنة التغير وعلمه في كل حال ولا يتغير على اكثر من واحد لانهم يقولون  
 الواحد لا يبعد عنه الا واحد لانه لو قدر على اكثر من واحد لزم ان يكون اباري في تمامها حقيقة صدور  
 الامر من غير حقيقة صدور الامر الا فلا يكون واحد في جميع الوجود وهو خلاف المذهب والجواب بان يلزم  
 من الدليل المذكور ان لا يبعد الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون جملة متغايرة  
 فلا يكون الواحد واحد في جميع الوجود وهو خلاف المذهب وانما يطرد المعتقد والدرية انما

فهو محذور عليهم

تفسيره

الاصح

المصنوع

بالمعنى

لا يعلم

لا يعلم ذاته والدرية تقوم فيشعر واجب الوجود لكن يستدرك انما الدرية شئ منهم ان العلم  
 نسبة والنسبة لا يكون الا بين المتشبهين ونسبة الشئ الى نفسه والجواب منع كونه العلم نسبة بل صدقات ونسبة  
 الصفات الى الذات ممكنة ويمكن انما يجاب عنه بوجه آخر بان متغايرة الاعيان باعتبارها كذا في حقيقة النسبة  
 فان الذات من حيث امكانها علمية متغايرة من حيث امكانها معلومية فلا اشكال في الظاهر انما تعلم الجهل والفهم يستدل  
 النظام لو قدر على خلق الجهل والفهم لزم ان يكون جاهلا وقصيا لان فالح الجهل وفالح الفهم فيجب والجواب بان  
 يقال لا يخفى على فالح الجهل والفهم من حيث بل جاهل هو المتصف بالجهل لا الفالح بل ولا يلزم من خلق الشئ انما  
 فلا يلزم ما ذكره النظام واسم لا آخر للنظام انما يقال لا يقد على خلق الجهل والفهم فيكون فالح لو قدر على  
 الفعل الفهم لكانت قدرته عليه اوسع العلم فيفهم او بدونه الاول سعة والثاني جهل وكلما انما نقص غلب  
 الله تعالى عنه والجواب ان لا يقع بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه لا علمه ان يعرف فيه على ان وجه اراد ان يعلم  
 في العلم بالقياس الى الله تعالى عبارة عن عدم لوجود العارف الماهية وهو الفهم وذلك لا ينافي القدرة بل  
 انما يقال لا يقد على مثل مقدور العبد كالصوم والصلوة استدلال على ذلك بان لو قدر على مثل مقدور  
 العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تعالى وقد ثبت ان لا يماثله شئ من الموجودات والجواب عنه لان ما يلزم  
 من ذلك ان يكون العبد مماثلا له القدرة لا قدرة الله تعالى لانه قديرة وقدرة العبد حادثة زائلة  
 غير دائمة فلا يكون مماثلا له تعالى استدلال على انما يلزم بوجه اخر على انه تعالى لا يقد على مثل مقدور العبد  
 فهو انما لو قدر عليه لكان قوله تعالى انا طاعة مشي على مصلح او معصية مشي على مفسدة او سعة ضيقة  
 فيها عنهما او شتما على مستأويين بها كما انه فعل العبد كذلك الكل في علمه تعالى لا يكون قادرا  
 على مثل مقدور العبد والجواب انما ان ما ذكره هو ما في صفات الافعال اعتبارا من تعرض للفعل بالنسبة الى صدور  
 متاعب حقيقة او دنيوية واقف في فترة على من الاعتبار ان ذات يصد عنه من فعل العبد مجردا عن  
 فاة الاضلاف بينهما بالعواض لا ينافي الماهية في الماهية وعامة المعصية انما يقال لا يقد على نفس مقدور العبد  
 بخبر البعد والفضل والرائس استدلال المعصية على ذلك بان المقدور الواحد لا يرضى تحت القدرة

لا يقد

Copyrsity



تحت

قدرة الله تعالى وقدرته في كل شيء <sup>العلم</sup> بخبراته في كل شيء والواحد من القدرتين اذا اقتضت الحاجة وهما كذلك  
 فاما القدرة والواحد من قدرتي الله تعالى وكنه القدرة العبد لا خلقا لانه لا فاعل الا الله تعالى ولا رازق  
 الا هو وغير ذلك له صفات ثابتة في عالمه في كل شيء من ذلك معلوم ان كل ذلك يدل على حقيقة زائدة  
 على مفهوم الواجب لكنه لا يستلزم كونه ذلك المصحف حقيقة لذات الواجب فلا تترادف بينهما  
مع انه ليس حقيقة حقيقة في الوجود وصدق اعتباري وكذا الوجه في كونها كالاودية والاودية وليس كذلك  
الفاطمة من ذلك لانه كل منهما يغير مفهوم الاودية صدق المشتق من مفهوم ان صدق المشتق على شيء  
يقضي ثبوت ما خلا الاستغناء عن الشيء يعني اذا صدق على الواجب علم يقضي ثبوت العلم فثبت له  
صفة العلم والقدرة والخلق وغير ذلك كما ينزج المعقولة انه عالم الاطلاق وقادر لا قدرته في كل شيء  
في كل شيء من قولنا اسود لا سودا قبل ان لا يستحيل له فضلا عما ظهر فاما اذا انهم يقولون انه يعلم  
الاشياء بزمانه ويعملها بزمانه وصفاته على ذاته مرادهم بذلك انه في ذاته كما ركب يعلم الاشياء ويعملها  
كما هو بلا حاجة الى صفته حقيقة قائمة بذاته كما قال اهل الحجة عنه فليس دعوىهم كقولنا اسود لا سودا  
كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن السكون وقد نطق النصوص بالايات بنوعه على قدرته  
وغيرها كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم وغير ذلك والواو وقد نطقه الحال ودون صدق  
الافعال المتقنة ان الحكمة في علمه وجوده على قدرته لا على مجرد تسميته انه قادر او عالما بلا وجود  
العلم والقدرة وليس النزاع ان كانا اثباتا لانه لا نزاع بيننا وبين المعقولة في العلم  
والقدرة في جملة الكيفية والملك في جملة قائلها بالعلم والقدرة كذلك حق الباري في المعقولة لا يقولون  
بما هو حاصل هذا الراد ان يقال ليس النزاع المحذور بيننا وبين المعقولة في العلم والقدرة المذكورة في  
العلماء اتفقوا على ان لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى فحق عزادات الله تعالى بالاتفاق والاختلاف  
في صلاة العلم والقدرة التي هي جملة الكيفية والملك كما مر في سابقنا من تعليل قوله وليس النزاع ان  
الله تعالى وله اربابا في جميع اربابية ليست بوضوح ولا يستحيل البقاء والله تعالى له علم في كل شيء هذا المعنى  
 بطل

شأنه

تبطل كونه علمه ملكه لان الملكة تحصل للشيء بعد عدمها لا بالخلق بل بالمرتبة شامل لجميع الاشياء ليس بوضوح  
 وهذا تبطل كونه علمه الكيفية ولا يستحيل البقاء ولا فروق ولا مكنت لان الضرورة في الالهيته على الا  
 وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع اضرب عن قور وليس النزاع في العلم بل في المكان  
 للعالم على وهو عرض قائم به الى العالم زائده على حادثة قبل للصفاته العالم على هو صفة اربابية قائمة بذاته  
 زائده عليه وكذا جميع الصفات كذكره العلم والمعرفة وزعموا ان صفاته تعالى على ذاته بمعنى ان ذاته  
 يسمى باعتبار التعلق بالمعلوم كالمال وبالقدرة والقادر لا غير ذلك ان يكون له قادرا او عالما بالاعتبار  
 لا بالصفة الحقيقية قالت الفلاس في طراز الطلاق على الخلق لا يطلق على الخلق حقيقة لا صفات العالمانية  
 بينه وبين الخلق وبين يثبت بالاشياء في مجرد التسمية عندهم وهو لا يلائم لثبوت بالاشياء في مجرد  
 التسمية عندهم وهو لا يلائم لثبوت لثباته المضافات وذهب المتأخرون من الفلاس الى انما على  
 الذات ويقرب من قولهم قول المعقولة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات التي بلا هيئ بل بالذات التي الهوائية  
 والكرة الباطنية والافلاسة كونه الله تعالى عالما حقيقة قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف بالخلق  
 لا يوصف الله تعالى واعترف المعقولة بالتضاف اليه في عالمه سبحانه في عالمه سبحانه في عالمه سبحانه ولكن  
 انكرت وجود هذه الصفات وقامت بها بذات الله تعالى والمعارضة بين مذهب المعقولة والفلاس انما هو  
 في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فوجه المعقولة ولم يجوز الفلاس فلا يلزم كثرة الذات ولا القدرة  
 في القدماء والواجب ان لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاس في المعقولة كثرة الذات ولا القدرة في القدماء  
 والواجب ان لا يلزم التوحيد فلا فاضل اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير كثرة الذات وتعدد  
 في القدماء المنفعة للتوحيد ثبت بالدليل والجواب عن طرف اهل الحق من ان المستحيل تعدد الذات  
 القديمة وهو غير لازم بل لازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا يلزم في التوحيد الجواز  
 تعدد الصفات مع هذه الذات الذات زير واحد انه يجوز ان يتصف بصفاته متعددة فيكون  
 فيكون واحدة الذات مع تعدد الصفات جازما بلا حجة ويلزم كما اخطاب للفلاس في المعقولة كونه العلم

شأن

Copy

sity



متلافة وحيوة عالمها وواجبها وقادروا ما في العالم ومعبود الخلق لا كل واحد من الصفات على قدر كونه  
 على قدر كونه كان كل واحد من الصفات على قدر كونه والذات كونه الواجب على قدر كونه لا تارة الصفات  
 خرقا لغيره بذاته فاذ كان الصفات واجب ان لا يكون قايما بذاته لا غير ذلك في الخلق لا حجة ولا حجة  
 كونه العلم متلافة وحيوة الخلق لا يلزم انه لو قالوا بشيئ صفته على الذات ولم يقولوا فاذ كان الواجب  
 الله تعالى يترتب عليه بالترتيب على الصفات بكونها صفات لا كونه صفات لا كونه صفات لا كونه صفات لا كونه صفات  
 اليه منسوب الكرام على وزن خدام وهو كاف في ذاته سلطة فهو من بسلكه من الصفات صفات كونه صفات  
 ان يسوق بالعدم قالوا كل حادث يحتاج الى ايجاد فاقم بذاته وقيل هو الارادة وقيل قول  
 كونه في ذاته القديمة وبأنه اخلق فاشهد اليها واجتو عليه بانه تعالى سميع بصير غافق ولا يضره  
 من الصفات الا بوجوه الخلق والمسموع والمبصرون في حدوث تلك الصفات ايضا اجيب  
 بتجدد تعلق تلك الصفات دون غيرها وسببها عامة حقيقة لا تتغير في حدوثها بذاته على قوله لا  
 كما زعمت ان تعلق الصفات بالذات والاعتزال على الصفات اجابها بوجوه منها ان صفات  
 كان فخلق من نقص في صفات الصفات القديمة كالعلم والقدرة فانه الجمل والنقص في الصفات  
 الحادثة قائم اذا خلق من نقص في صفات الصفات القديمة كالعلم والقدرة فانه الجمل والنقص في الصفات  
 المتجددة في صفات الصفات القديمة كالعلم والقدرة فانه الجمل والنقص في الصفات  
 القديم بذاته دون غيره كماله لا يستلزم الخلق لموازنة لانه نهاية وكونه ذاته متاثر  
 الفعل بغيره لا بانه وجوب الوجود وكيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاتها وجه صفاته في ذاته قايمة  
 بذاته ضرورية انه لا معنى لصفه الشئ الا ما يقوم به اي بذلك الشئ لا كما زعمت المعتزلة في ان صفات  
 بكلامه هو قائم بغيره يعني ليس قائم بذاته بل خلقه مع غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او ابليس  
 لكن مرادهم من كونه الكلام صفته لا بالثبات كونه ان الكلام صفته غير قائم بذاته لانه بديهة العقل فانه  
 باستحالة صفه الشئ قايما بالشئ الا في كونه صفته المعترضة في بانه اثبات الصفات بطلان التوحيد

الله  
 انفسه

فلا نسف

لا انها

لما انما وجوده في صفاته متغيرة صفات الله تعالى فليزمن قدمه غير الله تعالى وتعدى الله تعالى بل تعدى الواجب لذاته  
 على ما وقعت الاشياء اليها بعبود الامانة كلام المعتزلة يعني قالوا الواجب القديم من اذ كان والقرين  
 به اي بتعدد الواجب في كلام المتأخرين كالامام محمد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب وواجب الوجود بالذات هو  
 الله تعالى وصفاته وقد كبرت الصفات الواو للثبات ثلثة لقوله تعالى قد علم الذين قالوا ان الله  
 ثالث ثلثة في القراءات فبالثانية وهي الحق والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والكلوب  
 والكر كالبقا والقديم والاسماء والوجود واليد والعين والجب والاصبع واليمين واثبت القاضي ادراك  
 الشئ والذوق والشم والتمسك العلم بالاشياء جواب لما لا جواب لقوله وبها ولا غير غيره يعني ان صفات الله تعالى  
 ليست على الذات كما ذهب المعتزلة والذات كونه ولا غير الذات كما زعمت الكرامية فلا يلزم قدم غيره وكثر  
 القدماء اما انما ليست على ذاتها لو كانت على ذاتها يلزم انما والذات والوصف القائم به في القدماء  
 ويلزم الترادف بين الاسم والوصف هو في واما انما ليست غير ما قلنا الصفات لو كانت غير ما كانت اما  
 قايمة بنفسها او قايمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المخط والمضار وانما  
 بغيره جوابا لقدماء المتغيرة لكونهم في ذلك لم يلزم للمضار وانما في القدماء المتغيرة بهذا جوابا لما يقال  
 وهو ان الصفات لا يقولون بالقدماء المتغيرة كما قلتم ولم تكفرت المضار في جواب بقوله واما بغيره  
 اي انما سموا انفسهم مضار لانهم لم يوافقوا في ثبوتها لانها مارة ونزل فيها عيسى فزولوا بها ونزل فيها  
 بنهم وبقا لسموا انفسهم مضار بغيره يعني في الصفات لانهم سموا الصفات بالاقام والاقام  
 الاقايمة الثلاثة الوجود والعلم والحيوة وسموها بالاقايمة الابواب وسموا الوجود والابواب وسموا العلم والابواب  
 والابواب في البنا لان مقتضى الوجود العلم والحيوة وسموها بالاقايمة الابواب وسموا العلم والابواب  
 بكون عيسى في بطون والافعال والاشكال اي افعال العلم والاشكال ذات الله تعالى بكونه في افعاله  
 الاقايمة الثلاثة متغيرة لانه لا اشكال في بكونه في الذات فاقولوا هو كلمة تربية بل هي الصفات وقيل في  
 الاصل وقيل بالبرية النبوة اي مباركة وقيل هو الجواب لا يعرف له اشتقاق وقيل هو مشتق من المتغيرة هو

لا حقيقة

ثلثة



التي هي في قبيل القيس وهو ماء الفحل وقيل هو من عائل هذا فعله انما يكون البناء مستقلة عن الواو ونحوها  
ان يمنع توقف التعدد والكثرة على التعارض بمعنى جوار الانفكاك اي القائل من طرف المعترضة في حرق هذا الجواب  
الذي ذكره المصنف اهل الحق وهاهنا يقال ان جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والكثرة على جواز  
الانفكاك كحل الصدور التعدد والكثرة موقوف على التعارض بمعنى جوار الانفكاك فلا يتم مطلوبكم للقطع  
بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثني والثلثة لا يخرج ذلك تعدد مشترك مع انه البعض من اربعة البعض  
والجواب لا ينبغي ان يكتفى بجوار الانفكاك كما اوردوا من حيث انه لا يمكن على الكل وان جاز ذلك النسبة المأذنة وكذا  
الكل لا يمكن على الجاهل حيث انه كل فيلزم ان لا يتعدد ويكثر مع انما مقتضى ان وممكن ان وايضا لا يتصور  
تعارض من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها في الصفات متعارفة كانت او غير متعارفة قوة الصفات  
اشارة الى عدم وقوعه ولا كثرة التعدد بمعنى صفات الله تعالى متعددة ومكتثرة عندكم متعارفة او غير متعارفة  
بمعنى لا يتصور متعارفة وعدم تعارضه فالاول ان يقال في جواب المعترضة المستحيل تعدد ذات قدرة لا ذات  
وصفات لان تعدد ذات قدرة بناء التوحيد وانما قال فالاولا ولم يقل فالصفات مع انه قطع لا قال  
تعتبر الى اربع اوجه اما هذا فنقد التعارض او المظهره وتعبارة اخرى يعني لما كانا امكن منع جواب المصنف بقوله  
هذا القائل لا يوافق الجواب من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل انما كانا هذا الجواب الى جواب المصنف  
لعدم ورود المنع المذكور وانما جرحنا على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها ان الذات الصفات  
بنداد في الشبهة التي توقع من قول المعترضة وهو ان تعدد الواجب لذاته لا يخل بل يقال ان الصفات واجبة  
لا لغيرها بل بالذات لا لغيرها اعني ذات الشيء وتقدس اسم ليس راجع اما ما ذكره غيرنا والغير في غيرنا ولا  
غيرنا راجع اما الصفات وقوله اعني ذات الله تعالى غير ما لا يكون هذا في قوله من واجبة لا لغيرها بل بالذات  
غيرنا ولا غيرنا وادعى ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بعينها وواجبة لذات الواجب تعالى وتقدس  
واما نفسنا ان الصفات قد يمكن ان لا ينفك في وجودها بالذات ولا يستلزم في قدم المكنون اذا كان قابلا لثبات  
الله تعالى القديم قوله ولا استلزم كما اشارنا الى الجواب سؤال معترضه وان يقال كانا جواب المصنف وهو

بوار

بوجود هذا المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب قد ورد بورد هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل في جواب  
المصنف لا يستلزم كذا ورد هذا المنع عليه غاية ما في البناء ان المنع وارد على جواب هذا القائل في جواب المصنف ولا  
استلزم في قدم المكنون اذا كان قابلا لثبات المكنون وواجب له غير منفصل عنه وانما اذا كان قابلا لثبات الحادث او  
قابلا لثبات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم المكنون وحاصل هذا المنع ان يقال ان المكنون من الصفات بذاتها هو  
بذاته الله تعالى بناء قولهم كل ممكن حادث لانه تلك الصفات اذا كانت قدرة واجبة بذات الشيء كانت قدرة  
والقديم بناء الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لا يلزم ان قدم تلك الصفات المكنونة بناء قولهم كل ممكن حادث  
اذا لم يكن قابلا لثبات الله تعالى القديم انما اذا كانت قابلا لثباتها كما قد يقال لا يقال يلزم من تخصيص القواعد العقلية  
وبين كل ممكن حادث وانما على الحاجة وبها حدوث المكنونة والواجبة في الصفات حدوث لا لا نقول  
كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم تخصيص قابلا لثباتها في الحدوث والحدوث الصفات بذاتها حدوث لا لا نقول  
الحاجة هو الحدوث وليس في الحدوث ما يخرج عن الايجاب المتوقف على الحاجة بل على الحاجة هو المكنونة  
فانه الاستواء طرأ على المكنون في ترجيح احد طرفيها على الاخر والواجب له غير منفصل عنه فيكون ذاته موصفا للصفات  
واذا كانا متعارفا في الحدوث عليه بالاجاب ان كان صفة كمال كمال لا يمكن يلزم الايجاب في الحدوث وانما كان صفة  
تفقد كمال المكنون فكيف يوصف بالنظر الى صفاته وان فصل بالكمال في الصفات ويتفقد في الافعال  
فلا بد من دليل قائل ان ما يمكن موصفا لصفة لزم العجز والجهل في الايجاب في الصفات كمال قطعيا بخلاف  
الافعال فانه الكمال فيها اطلاق المتصرف في حيث لا هذا وجه اقناعي كما قبله البعض لا سيما ان الايجاب  
كان في الجملة فليس كل قدرا لها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن يقال ان الله تعالى قديم  
بصفاته ولا يطلع القول بالقدماء ان الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال ان الله تعالى قديم بالصفات قدرة  
بل لا يندرج في العوام انما كل ما منها من الذات والصفات قائم بذاته انه موصوف بصفات الذواتية و  
لصعوبة هذا المقام اذهب المعترضة والخلاصة ان الصفات بان قالوا ان صفاته طرأ في ذاته لا يلزم  
على ذاته وانما ذكرنا في قدمها يعني يشيرون الى صفات ولكن قالوا انها حادثه ولا شاعرة بالانفس غير متناهية



عينية فان قيل ايها وجودها من طرف المقترنة وهذا الذي في قول المص لا هو ولا غيره في الله برهنة التعيين  
اي العينية واللاعية والغيرية في الحقيقة جمع بينهما اي بين التعيين لان في الغيرية بقوله لا غيره من حيث  
اثبات العينية مما لا ينفك احد التعيين يستلزم ثبوت الاخر واثباتها اثبات العينية مع نفي العينية من حيث  
بقوله لا يوجد بين التعيين اي العينية ولا العينية في قوله لان في الغيرية اي ليس كونه الواجب الحقيقة  
جمع بين التعيين والغيرية فيكون رفع التعيين في الظاهر لكونه ظاهر وكذا في نفي العينية من حيث بقوله لا هو  
جمع بينهما اي في العينية من حيث اثبات الغيرية فيها مع نفي الغيرية من حيث بقوله لا غير بقية التعيين لانه المعلوم  
من الشيء انه يكون هو المعلوم الاخر بالشيء غيره فالغيرة بهذا التفسير هو الشئ الذي لا يكون منه  
ما هو المعلوم الا كانه من بين كالاتي والناسط في كونه بينهما موم وفصوص مطلقا كالموجود واللات في او  
من وجود المعلوم والابقي او بين كالاتي والورس والآس وانه كان المعلوم من الشيء هو المعلوم الاخر في  
كالتعيين الذات يكون هو الموم ما هو الموم واللات في السد ولا يتصور بينهما والسمة قلنا جواب كل من  
قد خسرنا في الغيرية يكون هو الموم من حيث يتصور وجود احد اي احد الموجودين مع عدم الآخر  
ويمكن الاستحكاك بينهما اي بين الموجودين والعينية اي في سر العينية باي الموم بلات في اصله قد كونه  
عينية وغيرية يقتضيان يتصور بينهما واسطة بما يكون الشيء حيث لا يكون مفهوم الا في كونه  
عينة ولا يوجد بدون اي شئ فلا يكون غيره كالجزم مع الكل فانه مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه  
في حقيقته كونه عينة ولا يجوز الاستحكاك بينهما في كونه غيره والصفات مع الذات بعينه ان ذات الله تعالى موجود  
قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته ووصفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا عينية  
بالغاية التي تعينها اما الابد وبعض الصفات في العلم لا يوجد بدون الحية وكذا القدر لا يوجد بدونها  
فانه ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازمان فلا يتصور وجود احد اي احد  
الا في قوله فانه ذات الله تعالى لعل في ان الصفات لا يوجد بدون الذات والواحد في العشرة مثال  
الجزء والكل يستحيل بقاؤه بدونها اي بقاؤه العشرة وبقاؤه بدونها اي بقاؤه العشرة بدون

سار  
مركبا

سان  
بهي

الواحد

الواحد هو من اني الواحد العشرة فعدمها عدم العشرة عدم الواحد وجودها وجود العشرة اي وجود العشرة  
وجود الواحد بخلاف الصفا الشئ في اي صفا الشئ قد يكون في العينة او العزب والشئ وغيره فان قيام الذات بدون  
لكل الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المتأخر في الصفة بالمعينة ولم يخلق لانه الصفة  
الغيرية المعينة الصفا الشئ لا يتصور ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينية فان  
قلت بالوقوف بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثاني قلت ان الغيرية بالمعنى الاول هي الغيرية بالمعنى  
الثاني لانه كلما كان الموجود ان حيث يتصور وجود احد اي احد الموجودين الاخر كان مفهوم احد اي غير مفهوم الاخر ليس  
كلما كان مفهوم احد اي غير مفهوم الاخر كان كل واحد منهما حيث يتصور وجود احد اي احد الموجودين الاخر كان  
المعنى وبين كالاتي والناسط وفي نظرية تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا التفسير من طرف المقترنة عاين اهل السنة  
لانهم ان ارادوا الاستحكاك بين الجانبيين اي كل واحد من الجانبيين استقصى تفسير الغيرية بالعلم مع  
الصانع والعرض مع المخل او لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لانه عدمه ان الصانع ولا وجود العرض  
كالمساوئ بدون المخل فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لجزء في بعض افراد ما عده وهو ان الاستقصاء المذكور في القطع  
بالمغايرة اتفاقا عند المتأخرين والمقترنة ان التوفيق بين اهل السنة والاراد اية صحة الاستحكاك من جانب واحد  
لزمست المغايرة بين الكل والجزء ولم يكن مانعا لانه بين الجزء والكل جزء والذات بدون الصفا وان  
لا يوجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانه لا ياتي ان يكون المراد ذات الواجب صفة فلا يتم وجود الذات  
بدون الصفة لانه الصفة لازمة له وجوده والحزوم بدون اللازم في وانما يكون المراد الذات والصفة الشئ  
ولا في انهما ليس بغيره فيمكن ان يثبت بانه المراد ذات الواجب صفة ويمكن وجود الذات في حيث هي بدون  
الصفة وانما يكون من حيث لزومه لها وما ذكره استحال بقاء الواحد بدون العشرة في الفساد وهذا جواب  
ما قيل وهو ان يقال سئل لزوم التوفيق بين الغيرية بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد وكذا لا  
لزوم فذلك الكل والجزء فانه الجزء لا يثبت بغيره فيمكن ان يكون لا يوجد بدون الكل لا يكون بدون الجزء فلا يكون عينية  
ولا غيرية فاجاب عن طرف المقترنة بقوله وما ذكره استحال بقاء الواحد لا يقال المراد ان الغيرية المذكور

Copy



المكان تصور كل منهما مع عدم الآخر هذا هو انظر طرف الالفة بالحقبة الاولى وهو صحة الاتفاك  
 في الجانبين يعني ان المتكلم لم يردوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما  
 بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم عدم جامعة التعريف وعدم مانعية بل المانع ثالثا هو امكان تصور  
 كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولو بالعرض اي وجود كل واحد منهما بدون  
 الآخر وان كان في الالفة كما في المفروض في هذا الجواب بقوله والعالم يتصور وجوده في طلب البرهان ثبوت العالم  
 يعني تصور العالم يمكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجواب الثاني بقوله وما ذكرتم الاشياء  
 الخ فانه كما في وجود العشرة بدون الاخر فصح وجود الواحد والعشرة بدون العشرة اول وجودها كما  
 واحد العشرة بل كما واحد مطلقا قوله بخلاف الجواب الثالث سوال مقدّم قلتم وهو بالعرض وان كان  
 محالا والعالم فيه يتصور وجوده في طلب البرهان وجود الصانع فيلزم انه يتصور الجواب في طلب البرهان على  
 الكل فاجاب عنه بقوله بخلاف الجواب الرابع والحاصل انه وصف الاضافة بمعنى انه الواحد واحد العشرة  
 في حيث انه واحد العشرة لا يوجد بدون العشرة واصله في الصفة اما الموصوف كذلك في قابل ان يكون  
 اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق بل لم ان يكون العالم غير الصانع وانما الاتفاك  
 في الظاهر اي امتناع الاتفاك على تقدير الاضافة فلا يفتقر الى قول قد مر حوا ان الالفة بعد المتعارفة بين الصانع  
 ان صفات الاله سبحانه على انما ان الصفات لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع الالهي واللام عرض المتضاف  
 اليه فغيره مع قطع المتعارفة المتعارفة قد يفتقر في باب الاله امكان التصور بالكنه وهو ممتنع في صفات  
 البارز كما انه يتصور البارز متعلق بجمع القطع وهو البعض بوجه البعض كما علم مثلا في طلب اثبات البعض  
 الآخر كما لو انهم لم يردوا بهذا المعنى اي امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر فالحاصل في الجواب ثبوت  
 الدائرة وهو ان يقال لا يفتقر الى كونها في المضاف بالتفسير المذكور للغيرية احد المتعينين المذكورين فيلزم ما ذكرنا  
 في عدم الجامعة وعدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم الاتباع الصانع متعارف ببعض الآخر مع انهم  
 مرصوا بعدم المتعارفة بينهما فلا يكون التعريف متعادلا هو ليس من فيه فلا يكون المذكور جازيا مع انه ان لم يكن المذكور

لا يستقيم

لا يستقيم التعريف مع المحل يعني والتعارف ثابت بين الوصفين المحل يعني لا يصدق تعريف التعاريف وهو مكان تصور  
 وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور الوصف مع عدم المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة في  
 الجواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة بمعنى لزم الحقيقة بانه كل متعارف بنفسه كالاب والابن وكالاخوة  
 وكالعلقة والمعلول بل بين العزلة والغيرية الاسماء الاضافة ولا في ذلك بل بعدم المتعارفة فان قيل لا  
 يجوز ان يكون مرادهم انما ان الصفات لا يفتقر الى هذا كالمفهوم لان مفاهيم الذات غير مفاهيم بالاسم فمفهوم  
 الصفات لا يفتقر كالمفهوم الجواب هذا السؤال الجواب للسؤال الاول هو فان قيل هذا التعريف في الطرف المتعين  
 الخاص طرف الحق الجواب عن رفع التساقيص ارتفاع حاصلا ان يقال لا يلزم من قوله ان هو لا يفتقر  
 ارتفاع المتعينين ولا اجتماعهما لانها في الحقيقة شرط في المتعينين والتساقيص بينهما ليس كذلك كما هو معلوم  
 سائر المحل لان التعاريف كالمفهوم والاتحاد كالمفهوم الذات بالاسم الامور متعارفة في شدة الاختلاف  
 بينهما كالمفهوم الجواب قوله عليه يجوز التعريف بزيادة المعنى لان التعريف ليس هوية خارجية وبالمحلول الوصف كالمفهوم  
 مع زيادة الوصف متاخر الوجود على الموصوف ولا يتجدد تحتية الوجود واجبة في الذات بانه متاخر  
 الوجود على الوصف في الذهن وتجدد معناه الخارج عن المحل لان المحل لو كان متافيا للموصوف في الخارج  
 لم يقع عليه التعاريف كالمفهوم ليعيد كما في قولنا الان كالمفهوم في قولنا الان في جوفانه لا يقع  
 وقولنا الان فان انقضاءه لا يبعد فلما بان هذا ان الاتحاد كالمفهوم الوصف والتعاريف كالمفهوم المعنى المتماثل  
 العالم والقادر بالاسم الذات اي ذات المتكلم لا في مثل العالم غيره كالمفهوم وجوده ولان العالم غير الذات  
 والعقد مع ان الكلام فيه انية العلم والعقد ولا في الاجزاء الغير المحل ان لا يفتقر في الاجزاء الغير المحل  
 كالواحد والعشرة واليد زيدا قالوا احد من العشرة لا غيرها ولا غير ما ذكرنا في غير زيد ولا غيره مع انه لا  
 يصدق عليها لا هو كالمفهوم ولا غيره كالمفهوم وجوده وذكرنا المتعارفة ان يكون الواحد من العشرة واليد  
 زيد غير عالم انما احد المتكلمين سوي جعول جارث وقد قال في ذلك ان يكون الواحد من العشرة  
 جميع العشرة وعد ذلك ان في الفقرة جهالة جعفر وهذا يدعيها اجزاء لان العشرة اسم جمع

عن المحل



عندما

سأه  
التمثيل

الافراد و سادى لكل ذى اشارة كالواحد من السبعة فلو كان الواحد غير ما بين عشرة ايام او احد من  
لان من العشرة لان نفس بعض الافراد فلو كان غير جميع الافراد لكان غير نفس وان يكون العشرة بدون واحد  
وكذا لو كان يدعى عشرة ايام غير زيد لكان غير نفس هذا كلامه ان السبعة ولا يخفى ما فيه لانه يلزم من كونه الواحد  
غير العشرة كونه غير نفس كونه الواحد كونه غير نفس لانه العشرة لم تطلق على فرد من الافراد على  
كل الافراد وكذا ان يدعى على يد على الخبز الا يدعى لو خلف بان قال والله ليس على زيد عشرة خبز ولا على  
ورهم لم يكن ففان العشرة اسم لجميع الافراد لا كل واحد واحد والافراد والآحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد  
وهي ان صفات الارضية العباد هو صفة ارضية يكتشف المعلومات عند تعلقيها بان يندخل الصفات بالحقول  
ولا يلزم من اخذ المسمى من هذه التعريفات وولادة تعريف من الاصطلاح والموقوف المحقق  
اللغوي اولام جريان الاشتقاق بينهما والعقد و هي صفة ارضية تؤثر في المقدور عند تعلقيها بها بان عند العقد  
بالعقد و ان لا يجاد والاعدام تحدث لا تعلقات بالحوادث وتخل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات  
انه تعلقا يلزم كونه ذات له تعلقا كونه ذات فلا يشك ان كلامه التاثير والتعلق مجردة العقد فلهذا يمكن  
في سائر الصفات ايضا والحق و هي صفة ارضية تؤثر في صحة العبادات الحقة بغير التعلق ان يغيره عند عقد الزمان  
والمراد بقطع الباري كاليك من يده لانه ويكفي صفة توجب صحة العبادات بغير قطع الخبثات لجواز ان يكون  
ذاته من الصفات العبادات ان صفة مختلفة حقيقة الحق والعقد و هي صفة العقد او واد اشعار  
بأنها تطلق على العقد والسمع و هي صفة يتعلق بالسموات والبصر و هي صفة يتعلق بالمعبر اقيد كادرا  
تأثيرات السموات والمعبر التبارك في لا على سبيل التخييل والسموات ولا على طريق تأثير حادثة الجبر  
ووصولها في السمع ولا يلزم من قدمها ان قدم العباد والعقد ان قدم السموات والمعبر هذا جواب  
ما يقال هو ان يقال ان كلمة السمع والبصر وكذا العباد والعقد قد يلزم من قدم السموات والمعبر ان  
المعلومات والمقدورات فيلزم من قدم العباد والمطلوب خلافه واجاب عنه بقوله ولا يلزم ان يحصل ان يقال  
ان يلزم من قدمها ان لو كانت هي التعلق قد يكتسب كذا كذا على عاده والقدم انما هو مبدأ التعلق وهو

تأثيرا

فما يلزم من قدم السمع والبصر

فما يلزم من قدم السمع والبصر انما لا يلزم من قدم العلم والعقد قدم المعلومات والمقدورات لانها ان العلم والعقد صفات  
قدية تحدث بالتعلق بالحوادث قبل تحديدها بحدوث الحوادث من جهة السمع والبصر غير حاصل قبل الزمان قدم السمع  
والمعبر لا متعلق كون المقدور من شأنها بالسمع والبصر فان قلت لا يلزم من استماع الشهادة ان تستمع  
للمعبر بل حادثة والباري تعالى حادثة قلت المشهود واخراج الحاصل الى الحادثة يستحيل حصوله حال عدم المشهود  
كان حادثة او بلا حادثة وهذا يدعي واما المشهود فعلى من عيى العلم الاخر من ان المشهود امر اضافي فلا  
يلزم من تحديده كون البارئ محلا للحوادث ولا يلزم تحديده لان ما هو مشهود كان معلوما فلا يقال ان يشهد بصدقه  
قوله تعالى هو لكل شئ عليم والارادة والمشيئة هما عبارة عن صفة في توجب تخصيص احد المقدورين  
الى العلم والتركيب احد الاوقات لوقوع مع استولى نسبة العقد الى الكل ان جميع المقدورات او الاوقات لان  
شأن العقد التاثير في جميع مكانه الارادة فكل من له الارادة غير العقد وتكون عطف على مع استولى العلم  
تأثيرا للوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضية للوقوع بل لا بد من التعلق من صفة مقتضية  
بغير نسبة الارادة نفس العقد لان نسبة العقد الى التصديق على السوية بالضرورة لا نفس العلم كما قال  
الحكماء فان عذبه الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا والارادة بالضرورة  
وكره في قوله ولا صفات ارضية في عذبه هذا لا و صاف يشبه على الرد على من زعم ان المشيئة قدية ان رد على الكرامة  
حيث قالوا المشيئة صفة واحدة ارضية يتناول كل ما شاء الله تعالى والارادة ما حادثة قائمة بذات الله تعالى قال  
الكرامية ان الارادة حادثة متعقدة بتعدد العلم والارادة على ما يستلزم الحادثة بذات الله تعالى وبآية صدور الارادة  
الحادثة عن البارئ تعالى ليس بالارادة فيتوقف على الارادة يتسلسل قبل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستلزم  
المشيئة القدية فلا يتسلسل كاستلزام الارادة الحادثة الى ارادة القدية عند اهل السنة لا على من زعم ان قدية من زعم  
ان معنى الارادة الله تعالى فكل من فعل الشئ ان لم يكن كذا فانه امر وجزء جزآن ولا ساه ولا مغلوب وهذا  
المراد من المقولة يقال انما هو انما هو الذي يقول ان الله تعالى بوصف بالارادة على الحقيقة بل وصف  
بمازاه في قول الله تعالى كذا افلا يحى اقا ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فاما فعل نفسه ففعله ان فعله هو

Copy

rsity











الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد بالكلام النفس وما هذا لا يتحقق او يقال ان هذا التعريف انما يصدر عن الكلام اللفظي والمقصود تعريف الكلام النفسي قلنا المراد بالسكوت والافه الباطنيات بانها لا يريد في نفس الكلام ولا يتقرر على ذلك ان على ارادة الكلام فيكون تقدير كلام قوله هو ترك الكلام مع القدرة عليه ترك ارادة الكلام مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله انما عدم مطاوعة الالات على عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظي متماثل للسكوت والافه اللفظيين كما ان الكلام النفسي متماثل للسكوت والافه النفسي لان الكلام الظاهري لا يتردد في نفسه او لا يتركه في نفسه بل هو الظاهر في ذلك التقدير منه كلام باطني للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن ذلك التقدير ولانه السكوت اللفظي عند النطق اللفظي والكلام المعنوي الذي هو عند السكوت المعنوي وكلامنا في كلام المعنوي وعن مدلول اللفظي والفرق بين السكوت والافه الباطنيين وبين السكوت الباطني والافه الظاهري اما الافه والسكوت الباطنيين فمفهوم وخصوص مطلق لانه كلام التقدير على الكلام في نفسه لا يريد في نفسه الكلام وليس كلاما لا يريد في نفسه الكلام اذ لا يتقرر على ذلك في نفسه واما بين السكوت اللفظي والظاهرين فهو التباين الكلي واما بين السكوت الظاهري فمفهوم وخصوص من وجه لانها موجودا في ترك الكلام في نفسه ووجود عدم ارادة الكلام في نفسه مع الكلام وكذا الفرق بين السكوت الباطني والافه الظاهري فمفهوم وخصوص من وجه لوجودهما معاً العقل ووجود الالف الاولى والاخرى ووجود الالف الثانية في المجموع والافه النسبة بين الالف والافه كما هي بالي بتلك الصفة او وانه جبره في نفسه انه اي صفة واحدة يتكرر في الامر والنهي والجبر لا ينفك ان يكون نوعاً واحداً يتكرر في الجوانب الحقيقية او مركباً يتكرر في الامر والنهي والافه لانها لا يكونه بوجه واحدة كسائر الصفات المراد به جبره في حقيقته وتعلقاته فافكارها يتكرر أكثر اعتباراً بكونه زيد موجوداً او كائناً لا غير ذلك باختلاف التعلقات ان تعلق صفة الكلام

ويؤيد التأمل

بالأشياء

بالأشياء يكونها وان تعلق بالمرتب فيكون شيئاً وان تعلق بالجبره يكون جبراً كالعلم والقدرة وسائر الصفات اي الارادة والتكوين فان كلاهما واحد في ذاته والكثرة انما هي في التعلقات والافه لان ذلك اي كون الصفة واحدة البين كمال التوحيد لان كمال التوحيد انما يكون بوجه واحد من الصفات في نفسه لانه هذا دليل على جواز الكثرة في الصفات ولانه لا دليل على كثر كل منها في نفسه اي في الكلام والعلم وغيرهما وهو مدلول ايضا لانه عدم الدليل ولم علم به لا يستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطلب فيه التعيين فان قيل بين اي الامر والنهي والجبر في الكلام لا يعقل وجوده اي الكلام بدونها اي بدون هذه الافه حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو ان يقال وان دل ذلك على صفة واحدة والكثرة الامر والنهي والجبر باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلي متجزئ في هذه الافه ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الافه لانه الكلي اذا اختلف في الافه صار متافاً وما مستلزمه متافاً ذلك الكلي فقد وجد في هذه الافه باختلاف التعلقات قلنا انه اي الامر والنهي والجبر في الكلام ممنوع بل انما يصير احد تلك الافه عند التعلقات وذلك اي صيرورة احد الافه فيما لا يزل في المستقبل واما في الازل فلا افه اصلاً اي لا حقيقة ولا اعتباراً يعني ان المقسم الملق لا يوجد بدون الافه في القسم الحقيقية كقسم الانسنة المأفودة واما في القسم الاعتبارية كقسم زيد المصالح والكاتب فيلما يجزأه بوجهين ما يدونها ومعها ايضا فيكون كلام الله تعالى هذه الصفة غير معقول فانه قوله اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحد آن في الازل لفظاً او معناه فيكثر بالاعتبارات وهذا كالتقول يكون زيد مع عمرو متحد بغيره ثم تكثر او بطلانه بدائي ومن بعض الفضلاء رخص اصطلاح مع غلامه على انه اذا قال زيد كانه هذا احداً بالصوم بانها روي باللفظ بالليل ونهاية عن الخروج عن الدار واحداً بوصول الامر بالبلد واشتري راعداً ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد فممنه هذه الاشياء فكان امرأته بها وظهر استحباباً مع ذلك كلام واحد قيل امر معقول

Copyright

sity



في كلام اللفظ لا النسب اذ لا يقع معنى واحد يكون امر او نهيا وجزا ذهب بعضه وهو الامام الزراري  
 الا انه اي الكلام في الازل جزو وجه الكل اي سائر الاقسام اليها اي الاجزاء اصل الامر اخبار على استحقاق  
 الثواب على الفعل والعقاب على الترك اي عاين ترك موجبا للعقاب يعني ايقوا الصلوة انا اقيمت الصلوة فانت  
 مثاب وان لم اقم الصلوة فانت معاقب والنهي على العكس اي حقيقة النهي الاخبار عن كونه الامسا  
 من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب واصل الاستحسان اي استهزاء الخبر عن طلب الاعلاء  
 واصل الخبر الخبر عن طلب الاجابة ورد ما ذهب اليه البعض قبل لا يخفى ان هذا الرد توبة على مخالفته ايها  
 وهو ان الكلام في الازل واحد ودفعه بانه نعلم اختلاف هذا المعنى اي الامر والنهي والخبر بالضرورة  
 لان الخبر يحمل الصدق والكذب ولما الامر والنهي والاستحسان والذم والكونا انشأت واستلزم البعض  
 البعض لا يوجب الاثارة المفهوم لانه المفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر يستحقان  
 الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم فانه قيل رد على قوله انه تعالى علم بها آخرناه خبر  
 الامر والنهي بلا مورد ومثلي خبر وعين ان السعة الحقة ومنتزعة سعة في حقيق العيب هو  
 السعة لا الغرض صحيح والاخبار في الازل بطريق المصنف كذب محض يعني سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا  
 نوحا ان قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح 2 بل فقط الما في ونوح قومه لم يوجد  
 بعد وكذا اخبار الله تعالى عصيا فاقم وجهك لربك وخلص اقدم ربه فقول وعين ابراهيم رب اجعل  
 هذا البلد آمنا وتطهير هذه الارض في وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال  
 غير ماضية بالنسبة الى الازل فلم يزل الكذب والكذب على الله تعالى قد انما يجعل كلامه في الازل اقرا  
 ونهيا وجزا بل صفة حقيقة في الازل فيكثر الامر والنهي والخبر باختلاف التعلق في المستقبل  
 كما هو البعض وهو الحق فلا اشكال لانه هذا الاشكال مبني على كونه تعالى امر او نهيا وجزا في الازل يعني  
 اخبار الله تعالى لا يتغير الما في المستقبل بل اوق في بذات الله تعالى في الازل وهو اخبار نوح في  
 ارسال نوح في مطلق وانه باق في الازل الى ابد لا يقبل ارسال كانه في الصفة الله تعالى عليه انا

نزل

نزل نوحا وبعد الازل انا ارسلنا نوحا وكذا عصيان آدم 2 وغيره وهو نظر على تخالفه تعالى ان يوحى  
 زيقيل وجوده بانه يكون وشذ وجوده عالم بانه كانت وبعد وجوده عالم بانه قد كان وغيره من الافعال  
 بالنظر الى المعلول لا بالنظر الى العالم وكذا التغيير في الخبر لانه الاخبار وتغير الخبر الحسني الحسني  
 الاسطوتية المنصوبة وان توجب اليها انسان كان قد انه واذا قول ظهره كانت بغيره واذا قول عينه كانت  
 عن عينه واذا قول يسهل كانت عن يسهل ولا يتغير على الاسطوتية وتلك التغيير على الان في  
 والى هذا الجواب اننا نرى بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا  
 كان متزما في الزمان كان خطابه علميا فيكون معنى مخاطب علمي بحسب زمانه وعلمه وان جعلنا  
 اي وان جعلنا كلامه تعالى امر او نهيا وجزا كما كان مذهب البعض الآخر فالامر في الازل لا يجاب تحصيل  
 المأمور كالصلوة في وقت وجود المأمور اي العبد قوله لا يجاب تحصيل المأمور به اي انما يلزم التسعة  
 ان لو كان امر الله ونهيه واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لا يجاب وقت وجوده اي وقت  
 تعلق الامر بالمكلف للاشتغال وهو عين الحكمة التي هي ضد السهو وميزان اي المأمور انما يتحصل  
 اي تحصيل المأمور به فيكون الامر لذلك اي الاجاب المذكور ووجود المأمور في علم الامر في ان  
 الامر للمعذور لم يثبت في الحال لا يجوز واما الامر لم يجب وقت وجوده في غير وقت بعين اخرى  
 المعذور لم يجر ان يكون مأمورا بتقدير الوجود لا يري ان الامر في علم النبي في كانه امر او نهيا كما  
 موجود او لم يوجد في الوجود القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والا  
 تنها على المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممثلا كذا هنا ولكن الاجاب عنه وهو ان  
 يقال ان الخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والاخر حسني والخبر عنه العقلي واللام حسني حقيقة  
 الخبر الحسني والحال ان وجود الخبر عنه في علم الخبر كانه الاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج كما  
 اذا قدر الرق في ابيه قائم من الرق بانه باه يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بوجوب على قوله  
 والاخبار في الازل بطريق المصنف كذب محض بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة

بالنظر

لا يتصف

في عالم الامر

مذهب



اولا ما قيل وان كان في صورة المعاني بل هو اجزاء من نفس فالحال والمستقبل ولا حال بالنسبة الى الله  
 لان المعاني ما سبق الكلام والى ما بقا من الاستقبال بالسياسة ولما كان كذلك فالحال والمستقبل لا يتصور فيه  
 ذلك بل يتصف به كلامه بالنسبة الى توحيد الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توحيد  
 الخطاب لكان ماضيا وان كان معه او بعد فالحال والاستقبال يتغيران عن الزمان كما ان علم  
 الزمان لا يتغير الا زمان لان المعاني حقيقة لا يتغير بتغير الزمان بل يتغير بغيره واصفاة ولا يلزم  
 من تغير تعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية ولما مر في اي المص بارية الكلام حاول اي طلب  
 البنية على ان القرآن قد يطلق على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المنطوق في الكلام اللفظي  
 الحادث فقال القرآن فعلان بمعنى المفعول جعل اسم الكلام الله تعالى المنزل على النبي مع وجود اللفظ  
 من القرآني وهو الجمع ويقال قرأت المائدة الحوض اي جمعة فيه وفي القرآنية اسم للمدينة كما يجمع  
 الناس في كلام الله تعالى غير مخلوق في الكلام في اللفظ عبادة عما يفيد المسبوق وعند الفقهاء عبارة  
 عن حروف منقولة واصوات منقطعة وفي اصطلاح المتكلمين ان عبارة عما ينفخ في السمكوت  
 والخس وعقب القرآن بكلام الله تعالى في القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يتغير غير مخلوق  
 مع ان هذا اخف من الاول والحقه مطلوبة عندهم كما ذكر المتكلمين في تعليق عقب من ان بيان ما في  
 ما يقال ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القراءة غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من  
 الاصوات والحروف قديمة لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسي كما  
 ان اطلاق الكلام على النفسي اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف كاذب اليه الحائز له اصحاب  
 احمد بن حنبل جهلا كما هو ثابت في نفس الامر وعنادا حيث قالوا ان النظم المؤلف من الاصوات و  
 الحروف المرتب بعضها على بعض قديم قبل هذا الكلام معناه احد في ترتيب الاجزاء والوجه  
 بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم القول والقول يقدم لا يصدر عن الطفل فضلا عما  
 احدث وهو الجهد في والثاني ترتيبها الذي لا ينفك في كل جزء من حيث اذا كان عكس ترتيبه في  
 الاجزاء

تغيير

بالجزء الاول

معناه فان صورة الاضلاع في عكس ترتيبه في التور المحفوظ او القلب لم يكن قرآنا وعدمه في ترتيبه  
 ممكن او يقول ان تعاقب الوجود فينا لقصور الآلة قد يترك الباري تعالى لتعاقبنا على ان المحفوظ  
 واحد والوجود مختلف ونسبة الاعداد الى الجمل والاعداد مع عكسها في القلب وانما هي المص غير مخلوق  
 تعاقب غير الحادث يعني قال المص كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع انه امر من  
 الاول تنبها على ان هذا وقصد انما هو الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي في القرآن كلام الله تعالى  
 غير مخلوق وفيه ان هذا تنبيه الحديث انه مخلوق فهو كما في باله العظيم وتخصيص على كل خلاف بالعبارة  
 المشهورة فيما بين الفريقين اي المعترضة والاصل السنة وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا ان يكون  
 العبارة المشهورة بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن اي  
 بسبب تلك المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة حدوث القرآن واعلم ان العلماء اختلفوا في  
 لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تعالى صورت اللفظ على التور المحفوظ لقوله تعالى هو قرآن مجيد  
 لونه محفوظ وذهب الى ان لفظ جبرائيل لقوله تعالى انزل رسول كريم والمراد به جبرائيل او جبرائيل  
 ان لفظ محمد عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى  
 فيكون اللفظ لمحمد وخلق الخ لا في آية القرآن مخلوق او غير مخلوق بينا وبينهم اي المعترضة مرجع الى  
 اثبات الكلام النفسي ونفيه والاي وانه يرجع الى معنى لا نقول بعدم الانطواء والحروف واهم  
 ان المعترضة لا يقولوه بحدوث الكلام النفسي بل بنفيه ولو اشتهوا الكلام النفسي لا يقولوه بانه حادث  
 ودليلنا ما قرأه ثبت بالاجماع ونواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له ان المتكلم سوى الله  
 متصف بالكلام النفسي لا في ثبوت المشوق بشي يستلزم ثبوت ما هذا الاستفاق والتضافر اما بالكلام  
 النفسي القديم واما بالكلام النفسي الحادث واثباته بطريقه الاول فيمنع قيام اللفظي الحادث بانه  
 فخلق النفسي القديم واما مسئلة لا اله الا الله لا للمعترضة بنفي كلام النفس بانه القرآن متصف به هو متصف  
 بالمخلوق وسحات اي علامات الحروف التي لا ينفك بيانها والنظم والانس والقلبي في العلم



۱۵

卷之四







بقوله التحقيق ان الكلام <sup>الذي</sup> مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام  
 الى الله تعالى كونه ان كونه الكلام صفة له تعالى وجوده في اللفظ الحادثة لتوليف من السور والابيات ومعنى  
 الاضافة في قوله كلام الله تعالى ان مخلوق الله تعالى ليس من تاليفه تعالى فليكن كونه القول يكون  
 اللفظ لفظا جبرائلا او لفظا محمديا ليس على ما ينبغي بل نظمه وتاليفه يخص خلقه تعالى فلا يصادف  
 لا يكون للبشر معارضة فلا يصح النفي اصلا اي لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام  
 اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيها عن الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس  
 باسدل غيره ولا يكون الا بغير جواب لقوله وايضا المعجزة والندى الا في كلام الله تعالى لان اللفظ  
 المولف يصدق عليه كلام الله بالاشتراك وما وقع في عبارة المشايخ في ان حكاية اشياء الاجواب  
 سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم ان الله مشترك بين الكلام النفسي والكلام اللفظي وصيغة فيهما مع ان  
 بعض المشايخ في اهل الحق قرع بان كلام الله تعالى في الكلام اللفظي فاجاب عنه بقوله وما وقع  
 في عبارة بعض المشايخ ان حاصلا ان يقال ان المجاز مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول  
 هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له كالاسد المستعمل في الرقيل الشجاع والثالث هو الذي  
 وضع لفظه بوجه شئ آخر والمراد بالجزء عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثاني وكون المعنى الاول  
 قائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه اصدعا على الاخر فصار وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا القول  
 فليس معناه ان غير موضوع للفظ المولف بل الكلام في التحقيق وبالذات ان بلا واسطة اسم المعنى  
 القائم بالنفس ان بذات الله تعالى وتسمية اللفظ به اي بالكلام ووضع في وضع الكلام لذلك اي  
 للفظ المولف انما هو باعتبار دلالة على المعنى الذي فلا نزاع لهم اي للمشايع في الموضوع والتسمية  
 لا التسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي وذهب بعض  
 المحققين وهو سوادنا عند الملة والدين اما ان المعنى اي لفظ المعنى في قول من يثبت كلام الله  
 معنى قديم ليس معنى اللفظ صرح براديه ان بالمعنى مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العيان  
 في مقابلة

قائم بالنفس

اي الذات

اي الذات والجوهر والمراد به اي بالمعنى القديم ما لا يقوم بذاته في الشئ على اللفظ والمعنى لان كلام الله  
 ليس قائما بذاته كسائر الصفات والمراد به اي براديه اي في قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ان  
 اسم اللفظ والمعنى لان المراد من المعنى ما يقابل العين في اللفظ فيكون اللفظ قد نال ذات الذات  
 ما وثاقه الانسان شاملا لها اي للفظ والمعنى جبرجدا او صفة للاسم اي بالاسم الذي هو شاملا  
 لها حقيقة هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول هو يقابل  
 اللفظ ويقال هذا معنى اي ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او رمزا  
 والمعنى الثاني ما يقابل العين ويقال هذا معنى اي ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ او  
 كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عمومًا وقصورًا في وجوده في المشايخ بالمعنى في قولهم كلام  
 الله تعالى معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثاني متناول للمعنى المقابل لللفظ والمعنى كلاهما معنيين  
 قديمين قائمين بذات الله تعالى وصفتين له وهو اي القرآن الذي اسم اللفظ والمعنى قديم لا اي ليس  
 قديما كما رعت الحكمة في قولهم اللفظ المولف المرتب الاجزاء اي الموجود بعضها بعد بعض في المعنى  
 ان اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الاجزاء في بزم من الترتيب حدوث فانه يربط  
 الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين في اسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل في حجاب  
 عن لا كما رعت الحكمة ان اللفظ القائم بالنفس ان بذات البار في ليس بمرتب الاجزاء  
 اي ليس وجوده مشروطا بعد البعض في نفسه ان في ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا  
 كالحايم بنفس الحافظ في غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في  
 اللفظ والقراءة لعدم مساقاة من موافقة الالة وهذا اي كونه اللفظ قائما بنفسه الحافظ  
 في غير ترتيب الاجزاء وكونه الترتيب انما يحصل في اللفظ معنى قولهم المعنى قديم والواقع حادث  
 يعني انهم لم يريدوا بالمعنى مقابل اللفظ كما راع البعض بل رادوا به نفس اللفظ في اللفظ  
 القائم بذات الله تعالى وهو كلام نفسي قديم كنهه واللفظ القائم بالاستساق في حوادث واقعا

Copy



القائل اي اللفظ بذات الله تعالى ترتب فيه اي في القائل بذات الله تعالى ان من سمع كلاما  
 الله تعالى سمع اي كلامه غير مرتب الا بآدم اصباحه الى الالة هذا اي المذكور حاصل كلامه  
 اي بعض المحققين وهذا اي حاصل كلامه جدير بكن يفتعل لفظا قايما حال من لفظا بالنفس غير مؤلف  
 من الحروف المنطوقة والمخيلة المنسوبة وجود بعضها اي الحروف بعدم البعض بعد اشتهار  
 بانه كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده في الاشتراط وجود بعض  
 الحروف بعدم البعض لان تركبها من غير ما سئل عند الاخرى ولا من الاشكال اي غير مؤلف من  
 الاشكال المترتبة الدالة عليه اي على اللفظ القائل بالنفس وحي الوالهي من هذا طعن السائل  
 لذلك البعض مولانا محمد الملة والديق لا يستعمل من قيام الكلام بنفس الحروف لا يكون صور الحروف  
 مخزونة مرتبة في خياله اي في خيال الحافظ بحيث اذا التفت اليها الى صور الحروف كان اي  
 الكلام القائل بنفس الحافظ كلاما مؤلفا من الالفاظ مخيلة او لغو من مرتبة واذ اللفظ  
 كان اي الكلام القائل بنفس الحافظ كلاما مسموعا اي لا يستعمل لفظا مسموعا قايما بنفس  
 بل ما يستعمل به اللفظ والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قيل قيام اللفظ  
 المسموع بالنفس بمقتضى قولهم قد رتب الحق بل واقع فانه السالك اذا رتب في الامر بذكر القلب  
 سمع من قلبه الذكرول ساكت لكنه سمع مرتب الالفاظ ايضا فالحق ان اللفظ المسموع  
 غير قادر كما ذكره فلا يتصور قديمه لا يتجدد الامثال والكسوف وهو المعنى الذي يعبر عنه اي في  
 التكوين بالفعل والخلق والتخليق والاياد والاهداث والاضرار وغير ذلك ويعبر  
 باخراج المعلوم من العدم الى الوجود واشتباها بصفة حقيقة متغيرة للقدرة والارادة و  
 فسره باخراج المعلوم من العدم الى الوجود وغيره واعنه بالتخليق والتكوين والافعال  
 من هذه العبارة كونه صفة اضافية تختلف عن الكون لكنها ارادوا بها مبدء الاخراج وهو قوا  
 بينه وبين القدرة بانه اثره الوجود بالفعل واثر القدرة في الوجود يد عليه ان الوجود

قيامه

٧٨

بالفعل

بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تأثير  
 التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا  
 محتملا او القول بان الواجب الوجوب بالامتنان لا في الافعال راجع الى القسم الاول وصفه تعالى  
 لا لبقا اي اتفاق العقل والنقل مع الايمان على انه خالق للعالم قال الله تعالى خالق كل شئ يكون  
 اي العالم واستيعاب اطلاق اي كل اسم المستحق اي الخالق والمكسوف على الشئ من غير ان يكون مأخوذ  
 الاشتقاق اي الخلق والتكوين وصفا قايما به اي بالشئ اربعة اي التكوين في ذاته والمكسوف حادث  
 وتكوينه باق ابد فيخلق وجود كل موجود وتكوينه الاضياء وقت وجوده ونظر هذا رجل قال لا امراته  
 في شعبان اذا جاء رمضان فانت خالق صار الرجل خالق مطلقا ولم يفرق المراتب مطلقا في الحال بل تعلق  
 خلافا برضا لان المطلق ما يظن في شعبان يفتق في شعبان بل رافعه ظهور فيه فعله رمضان لوجود  
 الاول اي التوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على اربعة التكوين ان يفتق قيام الحوادث بذاته  
 اي بذات الله تعالى لا محروا لئلا انه باهر تعلق وصفه من ذاته كلامه اللازم بانه الخالق فلو لم يكن في  
 الازل خالق لزم الكذب والتمسك بما ليس فيه حجب بانه لا يفسر في الازل لا يفتق بنبوة كونه تعالى  
 خلقكم كما في الارض جميعا بل اختيارا له تعالى حسب حال الخلق ولو كان الموصوف ثابتا حال توفيق  
 الخطاب صح الوصف ولو كان ثابتا قبله او بعد صح اخباره بطريق المانع والمستقبل والعدول الى  
 المجازان في كل الخلق على حقيقة واللازم بطر وكذا المعلوم اي الكذب والعدول الى المجاز في كل الخلق  
 الكذب فلام الله تعالى صادق محض لا يجوز حمله بانه الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول  
 اليه فلا ان العدول لما يكون اذا تعدد الحقيقة وهما لم يتعدا الحقيقة وكذا المعلوم وهو ان لا يكون ذاتا له تعالى  
 خالقا في الازل اي الخلق فيما يستقبل او القادر عليه من غير تعدد الحقيقة فيخلق المجاز ان لزم العدول  
 الى المجاز من غير تعدد الحقيقة وهما لم يتعدا الحقيقة على انه اي مع انه لو جاز اطلاق الخلق عليه ان على  
 الله تعالى بمعنى القادر على الخلق فجاز اطلاق كل ما يتعدد هو ان الله تعالى عليه كما هو راجع الى ما في الامراض

بيان  
الموصوف

الامام

الامام



بيان ما ابي اطلاق كل شئ بقدر على ماخذ الاشتقاق كالاسود لم ينج العاود على السواد والاحمر  
بعض العاود على الحمر وغير ذلك مما لم ينج به احد بر د عليه ان الجواز العقلي مسلم والشرع ممنوع  
لتوقعه على الاذرع واللازم بل هو هو واز اطلاق الخالق لم ينج العاود على الخلق والثالث ان ابي  
الكنون لو كان حادثا فاقا يكون آخر فليزم التسويج والعقول بان يكون كونها الكون  
عينة بل لان كونها التاثير على الاثر الحاصل منه بل حقيقة ترجع الى سلب كونها الكون و  
يلزم منه ان حدوث الكون استلزم كونها الكون لان كونها العالم يستلزم التسويج  
والاستلزام للمحال فيكون ان يكون العالم متاثيرا وبادر وبادر فيكونا آخر فيستلزم الحاد  
ان الكون الاول غير الحادث والاحداث وفيه تعطل الصانع لانه اذا جاز حدوث حادث  
بدون الكون جاز ايضا حدوث جميع الاحداث وفيه تعطل الصانع وهو لان الله تعالى قال كل  
يوم يوفى شأنه والرابع انه ان الكون لو حدث لحدثت افعاله وان افعاله ذات الله تعالى فلابد  
اليه الكونية فيصير الله محلا للحوادث او غير هذا من غزوات الله تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة  
من ان كونها كل شئ قائم به ان يالجسم فيكون كل شئ خالقا ومكونا لنفسه لانه المكونة من قام به الكون  
على ان هذا الكلام لا يصح في الاعراض كالات قيام الشئ بالعرض ولا لان الكون لو كان هو المكون  
او قائما به المكان وجود المكون بنفسه واستغنى عن وجوده غيره فيكون قد عاينوا كيف انما امتنع على  
القول بقدم الكون كتر اثنى القول بقدم المكنونات فقد وقع فيما خر عنه مع كون هذا الحال  
وهو قيام الشئ بالعرض ولا فاعا في استلزامه ومن هذه الادلة على ان الكون صفة حقيقية  
ان لا يكون بالقياس الى الغير كالعالم والعدثة ان من هذا الوجود الدالة على ان الكون صفة  
ارضية على ان الكون صفة حقيقية فانه بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من المعتزلة واما اذا  
كان الكون عبارة عن الاصاغة والاعتبار استلزم اليه المحققون من المعتزلة ان لا يكون له الوجود  
لان لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج اليه الوجود المذكور وعلى تقدير وجوده

غير

غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له والمحققون من المعتزلة على انه ان الكون من الاضافات  
والاعتبارات العقلية بمعنى الاعتبار بالنظر في الامور لم يعرف بها شئ اخر من جنسها وهذا سبيل  
الامدح الاستغنى لانه هو القائل بكون الكون صفة اضافية حادثة مثل كونها الصانع تعالى وتقدس  
قبل كل شئ معه بعد لانه القيد والمعية والبعدي بالنسبة الى شئ اخر فمذكور ان كونها الصانع  
مذكور بالثبوت ومعبود بالنسبة الى العبادات تسميا وتحميلا وكذا ذلك من كونها موجودا والى صفة الازل  
هو مبدء ابي الله الخليلي والترقي والامانة والاحياء وغير ذلك يعني ان الحاصل في الازل هو  
مبدء هذه الاشياء مثل العدثة واما من الاشياء فقام فيما يستقبل فانه العدثة باعتبار تعلقه  
بالخلق فالتعلق باعتبار تعلقه بالمرزوقا يسمى ترزقا وباعتبار تعلقه بالجميع يسمى احياء  
وباعتبار تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاعتبارات والاصاغة ولا دليل على كونها صفة  
اخرى سوى العدثة والارادة ان يكون ذلك المبدء صفة مستقلة سوى العدثة الى فاه العدثة  
بها جواب سؤال محذور وهو ان يقال في الكون العدثة مبدء للخلق والحال ان نسبتها الى وجود الممكن  
وعنده على السواء فاجاب بقوله فاه العدثة وان كانت نسبتها الى وجود الكون المكنونة وعنده على  
السواء لكن مع انضمام الارادة فخصص احد الجانبين الى العدم والوجود ولما استدلوا بقوله بل هو  
الكون بانه لا يقصور بكونه المكنونة لانه الكون نسبة بين المكنونة والمكنونة والنسبة لا يتحقق بدو  
المتبين كما ضرب بدو المكنونة فلو كان الكون قد عاين لزم قدم المكنونات وهو  
انما الجواب لما الجواب بقوله وهو ان الكون كونه ان يخلق الواجب للعالم والحال في  
منه انما الجواب انما الجواب كالتفوق والعقول والاهول والصور وغير ذلك لانه الازل على  
لوقت وجوده ان العالم لم ينج لان لم يزل من قدم الكون قدم المكنونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن  
تعلق الكون بالمكنونات حادثا وليس كذلك كما قرأ في العلم والعدثة على حسب علمه واراوه  
ان مقتضى علمه في الازل فانه يوجب وقته فالكون باق رزقا وابد او المكنونات حادث بحدوث



المتعلق وكذا العلم والعقد وغيرهما من الصفات القديمة الا لا يلزم من قدمها اي الصفات قدم متعلق  
 ترا يكون متعلقها اي متعلق الصفات متعلقه فخلق وجود كل موجود وقت وجوده يكونه بالارباب كما  
 اننا يوم السبت فسر يوم الجمعة فمات الخروج فقام يوم السبت وانه ظهر اثره يوم الجمعة  
 فكذلك هذا وجواب الحق حقيقة ما يقال وقابل هذا القول صاحب الاصول الصابون وقد ذكره  
 صاحب البداية ان وجود العلم متعلق بذات له تعالى او صفة من صفاته لزوم تعطيل واستغناء  
 تحقيق المصاديق من الموجود وهو محال وان متعلق اي متعلق وجود العالم بذات تعالى او صفة من صفاته  
 فاما ان يستلزم ذلك اي المتعلق قدم ما يتعلق وجوده به الهاء في وجوده راجع الى الهاء وهو عينه على  
 العالم والغيرية به عايد الى ذات له تعالى فيلزم قدم العالم وهو محال لانه ثبت بالبرهان ان العالم ليس  
 اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لا يريدون متعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كونه كمن بل وجود  
 متعلق بخلق الله تعالى وحياده وكونه وهو صفة لازمية وهو الكمال عبادته عن سرعة حصول  
 المخلوق بالحياده وكما قدرته على ذلك اولاً اي لا يستلزم المتعلق المذكور قدم ما يتعلق به فيثبت حدوثه  
 العالم فيكون التكوين ايضا اي كذا متعلقه صفة قد يابح حدوث المتكثرة المتعلق به ان يكون  
 فيكون القسم الاول لا بد بالحق فحق القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السيرة والتقليد  
 وما يقال هذا انما هو جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو انه يقال ان التكوين لو كان زائدا  
 لمتعلق وجود المتكثرة به بالازل وهو يقتضي قدم المتكثرة من ان القول متعلق وجود المتكثرة بالتكوين  
 قول بحدوثه ان المتكثرة فكيف يلزم قدم العالم او القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث  
 ما يتعلق وجوده به ان بالغير فففيه نظر فقول ما يقال مبتدأ فففيه نظر فففيه لا هذا ان المذكور من غير  
 معنى القديم والحادث من غير القديم والحادث بالحدث على ما يقولون في الفلاسفة حاصل هذا النظر ان  
 يقال ان لازم من هذا القول حدوث الذات وهو ليس براد بل المراد هو حدوث الزمان الذي  
 يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم واما عند المتكلمين فالحادث ان الحادث الزمان فانه يكون

بيان  
 ان وجود العالم ان لم يتعلق

بيان  
 كمال قدرته

لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم كذا في اي لا يكون لوجوده بداية كالباري  
 نعم وحادث متعلق وجوده اي وجود المتكثرة بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اي بالمعنى الذي  
 يقول المتكلمون والحق ان المراد بالحدوث في العالم الحدوث بهذا المعنى بخلاف ان يكون محض اجاب  
 الا بغير صادر عنه اي عن الغير وانما يدوامه اي بدوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا كما كتب  
 اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدم الهاء عايد الى عامر المملكات كالمسبوق نعم بحاجب به عن الا  
 استفهام في اثبات المستقيم عنه ونونها وعينها مفتوحة وكبر العبد وبه لغة ويجوز كسرهما  
 جميعا على الاشياء هذا جواب قول القائل لم يكن القول متعلق وجود المتكثرة بالتكوين قول  
 بحدوث الزمان اصلا على غير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم يعني ان القول متعلق  
 وجود المتكثرة بالتكوين هو القول بحدوث الزمان اذا كان العالم صادرا بالاختيار او ابتداء  
 صدور العالم عن الصانع بالا اختيار كما ذهب اليه اهل الحق وروى الاجاب كما ذهب اليه اهل  
 الفلاسفة والفاعل بالا اختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو  
 الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والا اختيار كالا حرق من النار والا  
 شراق من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العلم الباء متعلق بيا ومن ادلة حدوث  
 العالم كونه اثر المختار لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم  
 يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فلهذا التوقف على الدليل يتوقف على حدوث العالم  
 لزوم الدور المعبر كان القول جوابا او متعلق وجوده اي وجود المتكثرة بالتكوين انما هو قول  
 بحدوثه لان ما يصدر بالا اختيار فهو حادث لان الممكن اذا كان مختارا لا يوجد فففيه نظر  
 ان يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا حاله قصده لوجوده بالاختيار والا  
 لم يحصل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجود موجبا لا بالقصد  
 والا اختيار ومن هنا اي من اجل كون الصانع فاعلا بالا اختيار واستلزام كون مصنوعه

Copy

ersity



حادثا محدونا زمانيا وقيل ان من جود تعلقه بالغير لا يستلزم الوجود بالمتعلق الذي قصده المتكلمون  
 يقال ان التخصيص اي التفرع على كل جزء من اجزاء العالم انسان اما ان يرد على من زعم قدم بعض  
 الاجزاء كالهيويا والآي وان لم يكن المراد بالحادوث هذا المعنى مما كان رد افهم اي التلافة  
 انما يقولون بقدما اي قدم الهيويا بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم كونه بالغير اي لا بمعنى  
 انه لا يحتاج الى الغير والحاصل اي حاصل الجواب المذكور وهو كونه للعالم انما لا لا يتصور  
 المتكويين بدون وجود المتكويين وان وزانه معطوف على انه لا يتصور معه اي وزن المتكويين  
 مع المتكويين كوزان القرب مع المضروب فان القرب صفة اضافية اي متصورة بالعكس  
 الى الغير لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب والمتكويين صفة حقيقية اي  
 مبداء الاضافة التي هي اجزاء المعدوم من عدم الوجود الصلة مع الموصول فله جود  
 صفة الاضافة لا عينها اي لا عين الاضافة حتى لو كانت غير اي لو كانت الصفة عين الاضافة  
 على ما وقع في عبارة المشايخ وهو الاشعري على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه  
 من الاضافات لكان القول جوابا لو تحققها بدون المتكويين مكابرة والكار للمفارقة لان  
 المتكويين اذ كانا عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المتكويين يعني ولا ينبغي بما يقال ان  
 لا ينبغي في هذا القول ما وقع في عبارة المشايخ من انه المتكويين عين الاضافة الى اجزاء  
 المعدوم من عدم الوجود لان وزانه مع المتكويين وزان القرب مع المضروب في الوجود  
 المتكويين بدون المتكويين بخلاف كونه اذ ليس من ان القرب يستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول  
 تعليل مقدم ووصول الالتماس وجود المفعول معه اي مع القرب اذ لو تأخر مفعول لا تقدم هو ال  
 القرب لان الوصل لا يبقى زمانين بخلاف فعل البارئ تعالى فانه واجب الوجود بقى الوجود  
 المفعول حاصل الفرق بان القرب صفة مستحيلة البناء والمتكويين صفة واجبة البقاء والصفة  
 التي مستحيلة البقاء لا يوجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء وهو اي المتكويين غير المتكويين

عنه

عندنا اي اهل السنة والجماعة خلافا للاشعري والمعتزلة تشبيه الاشياء والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق  
 الله فارونه ماذا خلق الذين ثم دونه وكذا قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل  
 والنهار لآيات لمن يعقلون وكذا في المعارف بقوله اجمع خلق عظيم يريدون به المخلوق  
 اجيب على هذا بان الطلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شايح لان الفعل يعاير المفعول  
 اي المتكويين بالفروقة وفيه نظر لان المتكويين ليس نفس الفعل بل مبداءه كالحرب مع المضروب  
 والاكل مع المأكول ولانه لو كان المتكويين نفس المتكويين لزم ان يكون المتكويين متكونا مخلوقا بنفسه  
 اي بنفس المتكويين فزعم دليل الملازمة انه اي المتكويين متكونا بالمتكويين اي بسبب المتكويين الذي  
 هو عينه فيكون المتكويين قدما مستقيما عن الصانع وهو جازي اذ كان المتكويين متكونا مخلوقا فانه  
 فيكون بكونه مستقيما عن الصانع الخالق والحاصل ان المتكويين اذ كان عين المتكويين لم يجرى بذات  
 الله تعالى وان لم يكن بذات الله لم يكن متكونا لان المتكويين من قام به المتكويين والمتكويين ليس  
 تعالى على ذلك التقدير بذات الله تعالى فيلزم ان يكون المتكويين قايما بنفسه وان لا يكون للخالق  
 تعلق بالعالم سوى انه اي الخالق اقدم منه من العالم وقادر عليه اي على العالم من غير ضيق  
 وتأثير فيه اي في العالم فزعم متكونا من العالم بنفسه وهذا اي عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب  
 كونه ان الخالق خالقا والعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بان الله تعالى خالق العالم واصله هذا  
 خلف ابي عدم صحة القول بان خالق العالم وصانوه اعلم انه عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة  
 القول بان خالق وعدم كونه متكونا لاشياء كلها معنى واحد مع اعتبار استحياس وان لا يكون الله تعالى  
 متكونا لاشياء فزعم انه لا معنى للمكون الا من قام به المتكويين الغير من راجع اليه من المتكويين  
 اذ كانا عين المتكويين لا يكون قايما بذات الله تعالى لان المتكويين غير قائم بذات الله تعالى والمتكويين عين  
 المتكويين فلا يكون قايما بذات الله تعالى بل قايما بنفسه وان يصح القول بان خالق سواد هذا الخ اسود  
 وهذا الخ خالق السواد لان المتكويين السواد والذرة هو عين المتكويين وهو قائم بالسواد فكون السواد  
 خالق السواد



لأن المكون من قيام قام به السكون والسكون لو كان عين السواد لكان قائما بالسود الذي هو نفس  
 الخ فيكون الاسود قائما وكذا الخ اذا لم يكن الخ والاسود الآخر قام به الخ والسود والاسود  
 الخ والسود واحد فكل واحد واحد وهو الخ لأن السكون عين المكون حسب الخ والخ الخ  
 والسكون واحد فيكون السواد والخ واحد اذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به  
 لربك ان تصفه بانه مكون لقيام السكون به واذا لم تصفه له قائما بانه اسود لأن السواد لم يبق  
 به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لأن السكون لم يبق به هذا كله اي المذكور من الدلائل على كون السكون  
 مغايرا لمكون بنيه على ذلك وهو انما جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون السكون  
 مغايرا لمكون احد كيدي فلا يحتاج الى الدليل لما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب  
 بقوله وهذا كله بنيه على كون الخ بغير الفعل والمفعول ضروري لكنه ينبغي للعقل ان يتأمل  
 انما هذه الجواب ان يكون السكون عين المكون او غيره ولا ينبغي انما الراسخين اي الثابتين  
 وام استاذ الاشياء واصحابه من علماء الاصول اي اصول الكلام ما يكون مفعول ينسب استي  
 بديهة خارجة عن العلم لا غير انما تأمل وتغير الف اذ في مقابلة من واولا من مد  
 يدنو اذا قرب بل يطلب الكلام اي الكلام العاقل انه السكون عين المكون فكل متصل محلا  
 نزاع العلماء وخلاف العقلاء فان قال بقاء الخ السكون عين المكون اراد ان الخ على اذا  
 فعل شيئا فليس اي عند فعل الفاعل شيئا الا الفاعل والمفعول واقا المفعول النور يعتبر عنه  
 السكون والاباد ولو ذلك فتعوي السكون اذ اعتبر في حصوله العقل من نسبة الفاعل الى المفعول  
 وليس اذ حقا مغايرا للمفعول في الخارج وفي هذا فتعوي العلم ايضا اراد ان الخ انما راع  
 ان العالم اذا علم شيئا فليس هناك الخ راع الا العلم والمعلوم فاما الخ فاعبر عنه العقل  
 وكذا العالم مع الحق وروى عن من الصفات فيلزم من الصفات الازلية وفيه نقص  
 من الصفات بالاسلامية ولم يرد من قال انه السكون عين المكون مفهوم السكون هو عينه

المكون

المكون فيلزم المحال المذكور فيكون النزاع بينهما لغويا ومعنويا وهذا كذا وهو ان المكون  
 مما راع السكون صفة حقيقية مسببة للاضافة اليه اي الخ والاباد من عدم الوجود فلا  
 يكون اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج قائما بذات الخ ان المكون من هذا المقام  
 ان السكون عبارة عن تلك الضافة وما هذا الا تناقض مخرج اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام  
 بناء على قول ان السكون من الصفات الضافية وما راع بناء على ان قول من قال ان صفة  
 حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات السكون فلا تناقض لا اختلاف لكنه وهذا اي قول  
 من قال ان السكون عين المكون كانه اشارة الى جواب يقال وهو ان يقال بل لهذا الكلام نظير  
 ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا الخ اي لهذا الكلام نظير ولم نقل من عند نفسي  
 كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس الخ الخ راع تحقيق ولما راعها من الماهية  
 المستب بالوجود وتحقيق اخر حتى يجمعها الى الماهية والوجود اجماعا القابل والمقبول كالجسم قابل  
 السواد مقبول بل الماهية اذ وجدت فكونها الى وجود الماهية هو ان يكون وجودها من الماهية  
 لكونها متغيرا في العقل بمعنى ان العقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية مابدا ليس هو  
 هو الوجود كونه الشيء في الاعيان فمجرد ان يتقبل احد الماهية بدون الآخر وبالعكس فلا يتم ان  
 اذ كان مراد من قال ان السكون عين المكون ما ذكرناه التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الرأي اي  
 رأي من قال السكون عين المكون الا باثبات ان يكون الاشياء مصدرها على البار بما يتوقف  
 على صفة حقيقية هي السكون قائمة بذات الخ بذات الخ لانه اذا كانت صفة حقيقية يكون موجودا  
 في الازل قائمة بذات الخ فيكون وجودها مغايرا لوجود المكون بخلاف الصفة الضافية لانها لا  
 وجود لها في الخارج مغايرة للعدم والارادة لان القدرة لا تخص طرف اليجاد بل تحقيقه في كلا الطرفين  
 يتوقف باليجاد والاعدام ولان الارادة صفة توجب حقيقة احد المقدورين في اوقات  
 والتحقيق ان تحقيق الكلام في السكون ان تعلق القدرة على افعاله لوجود المقدور لوقت



وجوده اي المقدور ان يخلق القدره يسمى اي القدره الجاهل اي الجاهل القدره  
 للمقدور واذ انبسط القادر يسمى الخلق والكنون وكذا ذلك اي الابد حقيقة اي حقيقة الخلق  
 الكون كونه الذات اي ذات الباري بحيث تعلقت قدرته اي قدرته الذات بوجود المقدور  
 اي وقت المقدور ثم يتحقق بطلب خصوصيات المقدورات وهي الرزق والخلق والموت  
 وغير ما خصوصيات الافعال فاعل يتحقق كالترزيق والتصوير والاصياء والامادة وغير ذلك  
 فالاياد تباين اي لا يقال تعلق القدره صفه القدره والخلق صفه الذات فكيف يتحدان لا نقول لان  
 نفس التعلق صفه القدره وتعلق قدرته صفه الذات والتغاير اعتباري كمن زيد كس  
 جهه بخلاف من غلامه فانه ليس وصفه وظهر من ان قوله حقيقة كون الذات حيث تمالا  
 حاجه واما كون كل من ذلك اي من الرزق والتصوير وغير ذلك صفه حقيقة كما هو في بعض علماء  
 ما وراء النهر وفيه كثر القدامه جدا وان لم يكن مغايرة في الوجود فالاقرب المالحق فاذ بطلب الحقيقة  
 منهم اي من علماء ما وراء النهر ان مرجع الكل اما الكون فانه اي الكون ان تعلق بالخلق فسمى  
 احياء وبالموت امانه وبالصوت تصويرا وبالرزق ترزيقا لا غير ذلك فالكل كون وانما الخصوص  
 اي خصوص الكون من الرزق والتصوير وغيره خصوصية التعلق اعلم انه يعلم حقيقة هذا الكلام ان  
 الكون والرزق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول انه واحد منها عيان عن تعلق القدره بوجود  
 المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لانه قبيل الصفات الحقيقية كاذب اليه  
 الشيخ ابو الحسن واعبائه والمذهب الثاني انه كل واحد من تلك الصفات صفه حقيقة ازلية  
 قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدره والارادة وغير ما من الصفات المذكورة كاذب اليه بعض  
 ما وراء النهر والمذهب الثالث هو ان الكون صفه حقيقة قائمة بذات الله تعالى ازلية وانه الرزق  
 والتصوير والاصياء والامادة يحصل من تعلق الكون بالكونيات على وجه مخصوص ولكن الصفات  
 الاقرب المالحق من هذا المذهب الثلثة هو المذهب الثالث دون الاول والثاني والارادة

الارادة

الارادة هي  
 اورث عقيب الكون اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزله عن كون مجبور ان يكونه فوجب  
 بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت الكون صفه الله تعالى ازلية قائمة بذاته كذا في جواب  
 سؤال مقدور هو ان يقال كون الارادة صفه ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق في الحاشية  
 المذكورة ثانيا فاجاب بقوله كذا في كذا وكذا حقيقة الانبات صفه قائمة لله تعالى حقيقة خصوص الكونيات  
 بوجه وجود دون وجه عدمه وقت اي في الحال دون وقت لانه الماضي ولانه المستقبل لانه  
 القدره المالحق المقدور على السواء فلا يذم صفه خصوص الكونيات بوجه دون وجهه وقت  
 دون وقت آخر لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاصياء  
 شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا يخرج من ان يكون حادثا او قديمة وكل منهما متعاضدا  
 الاول فلا يستلزم قيام الحادث بذات الله تعالى واما الثاني فلا يستلزم زوال القديم لانه لا يقع  
 بعد الابد اجيب بانه قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم  
 زوال الحادث والنجارية اي لا كما زعمت النجارية من انه حديد بذات لا بصفه اي لا بصفه الارادة  
 والمشيئة وبعض المعقولة اي لا كما زعمت بعض المعقولة وهم ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه ابو اسحق  
 فانهم قالوا ان الله تعالى حديد بارادة لا في الحاضر لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال  
 علمه ما قدمه من حديد بارادة حادث لا في الحاضر فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى  
 ام بحدثها فان قال بحدثها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في الحاضر فان قال  
 باحداث العرض فنقول احدتها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبور ان احدتها فان  
 قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة او حادثه ان قال قديمة فهي التي تبتناها وان قال حادثه فهو  
 السؤال والكرامية اي لا كما زعمت الكرامية من انه ارادة حادثه في ذاته لانه لو كانت قديمة لزم تعدد  
 القدامه وهو محال والجواب انه لو تعدد الذات لا تعدد الصفات الذات والذات على ما ذكرنا من كون  
 الارادة صفه ازلية قائمة بذات الله تعالى انما هي صفه الانبات صفه الارادة والمشيئة لله تعالى هذا هو الجواب

النجارية



مبحث  
رؤية الله تعالى

مع القطع بزم قيام صفة الشيء به بذارد على بعض المعقولة وانتفاع قيام الحوادث  
بذاته الله تعالى بذارد على الكرامة ايضا نظام العالم ووجوده على الوجود الا وفتح  
الاصح دليل قوة نظام العالم ابتداء وضره دليل على كونه صانع قادر مختار هاد  
على الفلاسفة وكذا حدوثه اي كنه حدوث العالم دليل على كونه صانع فاعلا  
مختارا اذ لو كان صانع اي العالم موجبا بالذات لزم قدمه اي قدم العالم ضروري  
انتفاع مختلف المعلوم عن علته الموجبة اما لو كان صانع مختارا لالزم مختلف  
المعلوم عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان شاء ترك ورؤية الله تعالى  
بمعنى الاكتشاف التام بالبصر وهو اي الاكتشاف معنى اثبات ادراك الشيء  
كما هو اي كما هو مقتضى حاجته البصر وذلك اي بيان الاكتشاف انا اذ انظرنا الى  
البدر ثم غمضنا العين فلا نراه انه اي البدر وان كان مكتشفا لبيانه الحاليتين  
لكن اكتشف اي البدر حال النظر اليه لا البدر اتم والمحل من حال الاعراض واما بكنه  
ايه اي البدر اي حين النظر حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم  
بالكنه فاق ما تراه لا تعرف كنهه فلهذا قال في ما عرفناك حق معرفتك مع حصول  
الرؤية لبيانه الموارج واما الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالا  
وهذا لانه انما يكون برؤية الله تعالى فوق ما يلتذون بمعرفة قيل هذا لما يدرك على  
كونه اقوى من بعض الوجود لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب جائز فانه العقل  
يعني ان العقل اذا فتح اي اذا جرد عن العلايق ونفسه اي مع ذاته لم يحكم بانتفاع رؤيته  
باري تعالى لا يقال عدم الحكم بانتفاع الرؤية لا يفيد الحكم لجواز ما كما هو المطلوب  
لانا نقول عدم الحكم بالا منتفاع كاف لغاية العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية  
حتى يتفرع قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بانتفاعها لوجب حرف النصوص على

ظاهر

ظاهر ما والا وان يحكم كلام المص على ظاهره في الحكم لجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع  
ان كل ما لم يقع البرهان على انتفاعه فهو حيز الامكان عقلا ما لم يقع البرهان على ذلك الانتفاع  
مع ان الاصل عدمه اي عدم الانتفاع وهذا القدر ضروري في امكان الرؤية ومن ادعى  
الانتفاع اي انتفاع الرؤية من المعقولة والروافض والفلاسفة والخواارج فعليه  
البيان وقد استدل اهل الحق اهل السنة على امكان الرؤية بوجهين عقلي  
وسمعي تقرير الاول انا فاطعون برؤية الاعيان اي الجسم والجوهر ولو لم يسلط  
الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واجهت عليه باننا نرى الطول والعرض واما  
الجوهر التي يتركب الجسم منها قيل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقدار التي هي الطول  
والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجوهر المحجوبة وان لم يقبل به فالمرئي هو  
الجوهر لان الجوهر اللون غير حاجب عنه والاعراض اي السواد والبياض ضروري  
انما تفرق بالبصر بين جسم كالانسان مثلاً وجسم كالنور مثلاً وعرض وعرض  
فلا بد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين الاعيان والاعراض يعني ان  
الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسمًا  
وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرًا وعلة العرض كونه عرضًا لان تعديل الحكم مشترك  
بالعلل المختلفة ممتنع واهي اي العلة اقا لوجود واما حدوث او الامكان اذ لا ريب  
مشترك بينهما اي بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان قيل  
عليه ان القيمة المطلقة والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جواز ان  
المراد بعلة الرؤية متعلقها اي نفس المرئي ولا شك ان المرئي من رتبة الموصفين واحد  
وكل من المقابلة والتميز مختلف فيهما غير المرئي فيه واما كون الوجود من الغير فاحتمل  
كامكان فهو حكمه والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث والامكان عن الوجود



بعد لعدم والامكان عن عدم مزون الوجود والعدم اي سلب الضروريتين الطرفين ولا  
مدخل للعدم في العلة لان علة الشيء لا بد وان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علة  
لان فيه عدم فالان عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون في  
العلة وكذا الامكان لان عبارة عن استواء طرف الوجود والعدم واذا سقط العدم  
عن وجه الاعتبار بقي الوجود فثبت الوجود لان مفهوم الوجود هو كون الشيء في الوجود  
عيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو اي الوجود مشترك  
بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان يرى الله تعالى من حيث تحقق  
علة الصانع اي علة صحة الرؤية وهي اي العلة الوجودية وتوقف الواو على كانه  
اشارة الى جواب سوال مفذرو هو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشترك بين الصانع  
وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون الشيء ممكنا شرطاً للرؤية او كون الشيء  
واجباً مانعاً عن الرؤية فاجاب بقوله يتوقف اشارة اي الرؤية على ثبوت  
كون الشيء من خواص الممكن شرطاً وهو الظاهر صفة المرتبة على الزاوي والاقبال  
الشعاع الخارج من المرتبة او من خواص الواجب مانعاً عن الرؤية بان يكون ذاته  
تعا غير قابلة للرؤية فانقضاء شرط من شروطها او حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة  
الرؤية وهذا التفريق يدفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث  
والا الامكان لكن لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى لاجل فوات شرط اول الوجود  
مانع وذلك ان الحكم كما يعبر عنه تحقق حصول مقتضى فكذا يعبر عنه حصول شرط اول الوجود  
وارتفاع الموانع فثبت بوثق الله تعالى بانه من الرؤية لغوات شرط اول الوجود

مانع

مانع وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات المشتركة في العلة هذا جواب سائر الجواب لو كان الوجود  
علة للرؤية لكان الموجودات مرتباً لنا لكن اللازم بل لان بعض الموجودات غير مرتب لنا والمعلوم  
مثلاً لان سلطان يستلزم سلطان المعلوم فاجاب بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات  
صوتاً واعطى المعلوم والروايع وغير ذلك من الملك الجبر والادوار والمالاتير بناء على  
ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها اي الموجودات بطريق ترتيب العادة لا بناء على انتفاع رؤيتها  
وذلك كما ان الله لم يزل في النار في الدنيا ولا في الآخرة ولا في الجنة ولا في النار ولا في الجنة  
يرى جبرائيل ولا يراه الصالحون بل لا يراه الا في الآخرة فيكون انتفاع رؤيته من الاشياء ما لا يغيره بالذات وحين  
اعترض بان الصانع عديمية لان عبارة عن عدم الوجود والانتفاع لان المراد منها الملك المعلوم او يقال  
صحة الرؤية عديمية لان عبارة عن امكان الرؤية فلا تستدعي علة مشتركة اي لان ان صحة الرؤية تستدعي  
العلة لانها امر عديمي ولا امر عديمي لا يقتضي العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودي  
فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية فلو سلم قالوا احد النوع قد يعقل بالمتشابهات ولو  
سلم ان الامر عديمي يستدعي العلة ولكن لا يلزم لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم  
ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحداً بالشيء لان الواو اي بالشيء لا يجوز ان يعقل بالمتشابهات  
واما اذا كان الحكم المشترك واحداً بالنوع فيجوز ان يعقل بالمتشابهات كطراقة المعللة  
بالشئ والتأروا حارة والرؤية على الواحد النوع يعقل بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية  
خصوصية الجوهر والعرض فلا تستدعي الرؤية علة مشتركة فلا يلزم من كون علة الرؤية في  
الاعيان والاعراض اي الوجود كونها علة لرؤية الصانع ولو سلم قالوا علة للصانع علة للعرض  
اي ولو سلم استدعي الرؤية علة مشتركة لكن لا يلزم ان يكون علة لها وجودية لانها عديمية  
يشق ان يكون علة لها عديمية كالحديث والامكان فلا يلزم منه ان يكون الباري تعالى مرتباً  
لاعدام الرؤية هو الحدوث والامكان ولو سلم فلا يلزم ان المشترك الوجود بل وجوده وكل شئ غيره

علة















أكثر والآن قوة بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونها قلت  
 بل نزاع حقيق في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونها ام لا واليه  
 اى الى المنع اشار بقوله فيرى الله تعالى في مكان قال بعض ارباب  
 المكاشفة ان الله تعالى تجلى لاهل الجنة ويرى بهم ذاته في حجاب صفاته  
 لانهم لا يطبقون ان يروا ذاته بل حجاب قال الامام في الاحياء  
 ان الرؤية نوع كشف وعلم الآلة واضع وانهم من العلم فاذا جاز  
 ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يري كذلك من غير كيفية و  
 صورة ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة  
 بين الراي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد يعني لا يلزم  
 من كون من الشروط شرطاً لرؤية الشاهد في الحد وهو للوجود  
 المحسوسات ان يكون شرطاً للغائب عن الحد وهو الله تعالى وان قيل  
 الغائب على الشاهد وجه محض لا يعقد اليقين في اشباع رؤية الله اليه  
 هو مراد الخالفين اعلم ان المكلفين يسمون التمثيل استدلالاً بالشاهد  
 على الغائب والا صغر غائباً والمثبه شاهداً والفقراء يسمون قياساً  
 لما هو من حد وجنئين جنين والحاديه قاس الشيء اذا قدس  
 على مثاله ويتهون الا صغر فرعاً والمثبه اصلاً لا ينشأ الا صغر عليه  
 في ثبوت الحكم عليه والاكبر كهما والاوسط جامعاً وعلته وقد يستدل  
 على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ناوالباء متعلق بيستدل يعني  
 لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى  
 وفيه اى في هذا الاستدلال نظر لان الكلام اى البحث في الرؤية بحاسته  
 البصر يعني رؤية الله تعالى اياها ليس بحاسته البصر ورؤيتنا اياها تعبيرة

اوضح

البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء شرطاً للرؤية بحاسته البصر  
 بغير حاسته البصر فان قيل لو كان الله تعالى جازين للرؤية هذا معارضة من  
 طرف المعارضة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى عندنا ما يتا فيه و  
 الحاسته سليمة لوجب ان يري في الدنيا والا اى وان لم يجب للرؤية  
 مع وجود هذه الشرايط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة اى  
 عالية لانها اى الجبال وانه سفسطة اى كون الجبل بحضرتنا وعدم  
 رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة قلنا ممنوع اى الملازمة ممنوعة وان  
 وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسته سليمة ممنوعة ولانها ايضا من  
 عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور فان الرؤية  
 عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرايط لا تيجوز ان لا يخلق  
 الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرايط وكذا وجوبها في الشاهد  
 ولان وجوبها في الباري تعالى جواز اختلاف الوكيلين في الماهية ولو  
 ذمها ولو سلم وجوبها في الشاهد ولان في الباري تعالى ايضا عند تمام الشرايط  
 لكن لان تمامها فيه لما نقل في السلف ان رؤية الله تعالى لا يجوز في الدنيا  
 لضعف تركيب اهلها وكون قوتهم فانية متفتتة وفي الاخر رزقوا  
 تركيبها باقياً وقوي باقية فرائد لها وعن انس بن مالك لا يري  
 الباقي بالباقي بل يري الباقي بالباقي اعلم ان شرائط الرؤية ثمانية الاولى  
 سلكة الحاسته والثاني كون الشاهد بحيث يكون جازين للرؤية الثالث  
 يكون مقابلة للرأي او في حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذي للرأي و  
 الثاني كالارض المرئية فانها ليست مقابلة للرأي اذ العرض لا يكون  
 مقابلة للرأي ولكنها حالة في الجسم المقابل للرأي مكان في حكم المقابل للرأي

Copy



الرابع ان لا يكون المرآي في غاية القرب الخامس ان لا يكون في غاية البعد  
السادس ان لا يكون المرآي في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطا  
الثامن ان لا يكون بين المرآي والمرآي حجاب ومن التبعات عطف على قوله  
ومن العقليات قوله لا يدركه الابصار اي لا يحيط به جمع بين وحاش  
النظر وقد يقال للعين من حيث انها علمها وفي هذا الكلام دليل على  
ان الخلق لا يدركون الابصار اي لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما  
الشئ الذي صار به الانسان بصيرا من عينه دون ان يبصر من غير ما من  
سائر اعضاءه وانما حجب الابصار بادراره اياها مع انه يدرك كل شئ  
لان الله تعالى يرى الابصار ولا يرى وهذا الله تعالى لان غير الله تعالى لا يوجد  
ان يرى البصر ولا يرى البصر وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال  
بهذه الاية ان قوله تعالى لا يدركه الابصار يقتضي لا يدركه الابصار في  
شئ من الاوقات لان قوله يدركه يناقض قوله لا يدركه بدليل احتمال  
كل واحد من القولين في كذب الآخر وصدق احدهما يقتضي يستلزم  
كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا يدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدرك  
الابصار يحيط علمها ولا يخفى عليه شئ ولا يفوته وهو اللطيف الخبير  
فيذكر ما لا يدركه الابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اي لا يدرك  
الابصار لانه اللطيف وهو يدركه الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف متفهما  
من مقابل الكشف لما لا يدركه بالحاسة ولا ينطبق فيها والجواب بعد  
تليم كون الابصار للاستفراق يريد ان اللام في قوله تعالى لا يدركه الابصار  
ليس للاستفراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولولا انهم استفادوا من  
الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصير وافادته عطف تفسير عموم السلب

البصريات

اي شمول الشيء لكل واحد لا سلب العموم اي في الشمول ورفع الاجاب  
الكلية فيكون سلبا جزئيا وكون الادراك معطوف على تليم كون الابصار  
هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرآي يعني لان  
الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة  
بجانب المرآي فاذ كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك  
اضيق من الرؤية وفي الاضيق لا يستلزم في الاعم انه لا دلالة فيه اي في قوله  
تعالى لا يدركه الابصار على عموم الاوقات اي اوقات الدنيا والاخرة والاول  
فيجمل على الرؤية في الدنيا جميعا بين الادلة قوله انه لا دلالة خبره و  
المبتدأ قوله والجواب بعد تسليمه وايضا البصر في الوقوف هو الوقوف  
لنفي بصر في الباطن ورة اذ الخطاب لا يجري الا بحسب الوقوف واللفظ وعنا  
لا نفقنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطى يوم الجزاء فوق الابصار فانيقوى به على  
رؤيته وقد استدلل بالآية على جواز الرؤية يعني الاستدلال على ان  
يكون كل من قوله لا يدركه الابصار وهو يدركه الابصار ثم دحا  
على صحت وانما اذا كان المجموع ثم دحا واحدا فلا يمكن ان يراد بادراره  
الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا  
اذ لو امتنع الرؤية لما فصل التمذح بنفسها اي الرؤية المدح على ثلثة  
اوجه اوله ان يمدح في وجه فهذا الذي نفي عنه والثاني ان يمدح بغير  
صفاته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا نفي عنه ومدح ثالث يمدح في  
حاله فبئس ولا يبالى يبلغه ولم يبلغه ويمدح بما هو فيه فهذا لا يبالى  
وامر اخر بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان ذواله نقصا فبان عدم رؤيته  
في الدنيا والاخرة اجيب بان النقصا نافيان فيما يرجع الى الذات والصفات



وأما المدح الذي يرجع إلى الفعل فيجوز ذواله بـ وال فعل بل لزوم نقص  
 إذا لا يلزم منه التفتير في القديم والرؤية منه لأنها يخلق الله تعالى وأما الاعتراض  
 بالتمتع بنفي الشريك مع امتناع فرد وذب بأن التمتع فيه بالتمتع والاشتغال  
 لا بامتناع شريكه كالمعدوم لا يمتدح بعدم رؤيته أي المعدوم لا امتناعها  
 أي الرؤية وإنما التمتع في أن يكون رؤيته افتراض بعدم رؤية الاصوات  
 والطعوم إذا لا يمدح فيه مع إمكان رؤيتها ككونه موجودا واجيب بأن  
 نفي الرؤية عن الموجود الحالي عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال  
 مدح وتلك الاعراض مقرونة بما رأت الحدوث والنقص فلا مدح  
 في نفي مدح رؤيتها قيل كون مدح الرؤية كما لا أنما هو فيما ينال إليه  
 بالرؤية فلم يندل لنقصه بحجاب الكبرياء وأما ينال إليه بالشتم والذوق  
 فالكمال الوصول إليه بالشتم والذوق لا بالرؤية كما في أكل الجنة وشربها  
 ولا يبري للتمتع أي تغرد والتغذز الغدة في اللغة المنع والغلبة ويقال  
 عند الشيء إذا اشتد ويقال العزيز الذي لا يجز عما أراد ويقال العزيز  
 الذي لا يوجد مثل وجوده بحجاب الكبرياء والكبرياء الترفع على الغير  
 قيل الكبرياء أن لا يحاط به وإن جعلنا الإدراك في قوله لا يدركه  
 الابصار عبارة عن الرؤية على وجه الحاطة بالجوانب والحدود فذلك  
 الآية على جواز الرؤية بل تحققها أي الرؤية أظهر لأن المعنى أي معنى الآية  
 مع كونه أي كون الله تعالى لا يدركه الله تعالى بالابصار أي لا يبري بالاطاعة  
 بل يبري بغيره فالغاية من الشايع والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها  
 أي من أقوى شبرهم من التسميات أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية  
 مقرونة بالاستعظام أي استعظام الرؤية وبالأستعظام أي عند الشئ شكرا

أي الشبهة للمعتزلة أنه تمام ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الأول  
 استعظمه وذلك في تلك آيات الأولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا  
 لولا أنزل علينا الملائكة أو نري ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا  
 عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا أي مجاوزا  
 للمدح مستكبرا أرفعا لنفسه إلى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة  
 طلب سائر المجازات الثابتة وأذ قلتم يا موسى لمن تؤمن لك حتى نري  
 الله جهرت أي عيانا فاخذتهم الصاعقة أي الصيحة التي أهلكتهم وأتم  
 نظرون ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال الآية الثالثة  
 يسأل الله أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى  
 أكبر من ذلك فقالوا أريدنا الله جهرت فاخذتهم الصاعقة بظلمهم  
 سبوا الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة  
 ولو جاز كونه مريئا كان سؤالهم هذا سؤالا لمحنة زائفة ولم يكن  
 ظلما ولا سببا لا عقاب والجواب أن ذلك أي الاستعظام لشعظهم  
 وعنادهم الثقت تطلب الإيقاع في أمر شاق يعني أن كبرهم والعقاب  
 بسبب تعليق أيانهم على الرؤية في الدنيا تغشا وعنادا في طلبها  
 أي الرؤية لا لامتناعها ولهذا استعظم أنزال الملائكة في الآية الأولى  
 واستكبر أنزال الكتب في الآية الثانية مع إمكانها بلا خلاف والآية  
 وإن لم يكن ذلك للمعتزلة وعنادهم لنعم موسى مع ذلك أي  
 عن سؤال الرؤية كما فعل أي منع موسى مع حين سألوا أي قوم  
 موسى مع أن يجعل لهم الله أي قالوا يا موسى اجعل لنا الرنة فقالوا  
 بل أنتم تجعلون فهذا أي عدم منع موسى مع عن طلب الرؤية

واستحقاقهم



مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اى لاجل امكان الرؤية اختلف  
 النهاية رص في ان النبي مع هل رأى ربّه ليلة المعراج والاختلاف اى  
 اختلاف النهاية رص في الوقوع اى وقوع الرؤية دليل الامكان لان  
 الامكان سابق على الوقوع روي سلم عن ابي زيد رضي الله عنه ان النبي  
 سئل هل رايته ربك ليلة المعراج فقال نوراني اراه فيه دليل للفرقة  
 اذ روي ابي يعقوب الهنزي وبكرهما فعلى الاول كان انوار الرؤية وعلى  
 الثاني اثباتها والمراد بالثور هو الظاهر في النظر لغيره وهو صادق  
 على الله تعالى وقد ورد في اذن الشرع قيل اطلاق الثور يوثق رواية  
 الكسرة فعلى رواية الفتح لا يطلب على بعض الخطاب لقصوره عن ادراكه  
 معناه واما الرؤية في المنام هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يوجد  
 رؤية الله تعالى في المنام ام لا فاجاب بقوله فقد حكيت عن كثير من  
 السلف كابن حنيفة رحمه الله تعالى عليه وعن ابي يزيد رايته في المنام  
 فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروي ان  
 حمزة القارشي قرأ على الله تعالى القرآن من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ  
 الى قوله وهو الفاعل فوق عباد قال الله تعالى قل يا حمزة وانت الفاعل  
 وقيل هذا التأييد على كونه كليم الله تعالى لا على رؤيته وعن كتاب الصلاة  
 دفع كبر رضى ولا خفاء في انهما اى الرؤية في المنام نوعين شاهد يكون  
 بالقلب **وان الله تعالى خالق لا فعل العباد** لما فرغ من مباحث ذات الله  
 تعالى وصفاته شرع في بيان افعال الله تعالى فقال والله تعالى خالق لا فعل  
 العباد من الملائكة والانس والجن وخالق لا فعل سائر الحيوانات  
 لا خالق لها بسواها وهو مذهب الصفاية في انهم من الكفر والايان والظن

والقول

الله عز وجل

بيان ان الله تعالى خالق لا فعل العباد  
 لانهم لا يملكون ان يخلقوا شيئا ولا يملكون ان يغيروا ما خلق الله تعالى

والعصيان اى يوجد لذوات الافعال ايام صفاتها من كونها طاعة  
 او معصية كما ذهب اليه الاشعري او لشد صفاتها الى قدرة العبد كما قال  
 القاضي ابو بكر او يراد انه خالق الافعال مع قدرته العبد كما رآه الاستاذ فلت  
 رده صريحا لا على المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور  
 والآلات بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا  
 المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح الفعل الى العبد قلت لان  
 ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفي  
 الفعل والترك مع الحركات والكينات يصدر من العبد فلهذا صحت لئلا  
 الى العبد لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لا فعالة وبه خرج الرد على  
 الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام  
 ايضا وان العبد خالق لا فعالة وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجود  
 لا فعالة بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء بمعنى ان الله تعالى  
 يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور وقد كانت  
 الاوائل منهم اى من المعتزلة كانه مشاركة الى جواب سؤال مقدور وهو ان  
 يقال لان الله تعالى يخلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء  
 منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمختر لا غير  
 فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم يتجاسرون على ان يقولوا  
 بعض النسخ لا يتجاسرون من اطلاق الخالق على العبد ويمنفون بلفظ  
 الموجد والمختر ونحو ذلك كعبه ومحدث وحين راي الجبالي من المعتزلة  
 واتباعه ان معنى الكل واحد وهو الخلق من العدم الى الوجود تجاسروا  
 اى تشابحوا على اطلاق لفظ الخالق على كل شي بالنسبة حتى الفلك والنجم

تجاسروا

Copy



اجتمع اهل الحق على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لا خالقا  
 لها سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعال هذا دليل عقلي  
 لكان عالما بتفاصيلها اي الافعال قبل هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا  
 كاشرا لهما في كونهما بالقدر والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشئ  
 مسبوق بالشعور بضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجماليا فعلة بالا  
 جمال وان كان تفصيليا فعلة بالتفصيل ثم القصد الاجمالي كاف في الاسباب  
 اتفاقا كقصد المشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا ودعوى البدئية  
 في عدم كفايته فيهم ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدر والاختيار لا يكون  
 الا كذا ذكر ان يكون العالم بتفاصيلها واللاح بط اي كون العبد عالما بتفاصيلها  
 فان الشئ من موضع الى موضع يشتمل على سكنات محتملة اي متوسطة  
 وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور بالحوال فلما شك  
 بذلك اي بافعال من الحركات والسكنات وليس هذا ذهولا فهذا جواب  
 عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانه ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو  
 عالم الا انه جاهل عن العلم فان العلم بالشئ لا يتلزم العلم بذلك  
 العلم والالتم من علم شئ واحد علوم كثيرة متناهية وان لم يعمد الشعور  
 عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله  
 وليس ذهولا عن العلم بل سئل العبد والجمهور على انه متمثل بالياء وهو  
 على لغة من قال سئل تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم  
 سؤال وسأولته لم يعلم وهذا اي عدم الشعور في افعالهم ولما اذا  
 تأملت في حركات اعضائه وهذا نظير افعال الحقيقة في المشي والاختار  
 والبطش اي الاخذ بالقبلة والقر وفردته وما يجنبه اليه عطف على قوله

العباد

في حركات اعضائه من حركات الفضلات جمع عضلة وهي لحمية مجتمعة كثيرة  
 في العصب وتمديه الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر اي عدم العلم بتفاصيلها  
 الثاني اي الدليل القوي النصوص الظاهرة الواردة في ذلك اي في ان الله  
 تعالى خالق لافعال وكقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم من الاجابة  
 والابتغاء ويلزم ان يكون المفعول لله تعالى لانه اذا كان العمل لله تعالى يكون  
 المفعول ايضا لله تعالى على ان ما مصدرية للاختصاص الى حذف الغير لانه  
 اذا كان ما موصولة لا بد من غير المفعول في قوله وما تعملون اي ما تعملونه  
 لانه وجب عود الغير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان مصدرية  
 لانه لا يحتاج الى تقدير الغير ومعمولكم على ان ما موصولة ويشتمل لافعال  
 لانه اذا كان المفعول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فيكون المفعول شتملا  
 للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الالية  
 لا تدل على المراد الذي هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه لا يحتمل  
 ان يكون ما مصدرية وان يكون موصولة المدعى انما يلزم ان لو كانت  
 ما مصدرية لانه من الآيات والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت  
 موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية والله خلق انفسكم ومعمولكم  
 والمفعول لا يتناول الافعال فلا يكون المطر حاصل بالآية المحتملة للمفهومين  
 فاجاب عنه بقوله ويشتمل لافعال لان المفعول يطلق على الافعال التي هي  
 الحاصلة من المعنى المصدرية بل كون ما موصولة ادل على المقصود لانا  
 اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما ذهب اليه اهل الحق اول العبد  
 كما هو من ذهب اهل الاعتزال لم يرد بالقول المعنى المصدرية هو الايجاد  
 والابتغاء بل الحاصل بالمصدر الذي هو الحاصل بتعلق الايجاد والابتغاء

صليها



يعني العقل قد يراد به المفعول المصدر في كالحركة في المسافة وقد يراد به المفعول  
 بالمصدر كالحالة التي تكون الحرك عليها في كل جزء من المسافة وهي اثر الاول  
 ولا شك ان الثاني موجود واختلف في الاول اعني الثاني من حركات  
 والكائنات مثلا على ما يدل عليه قوله وقد يشمل على سكنات متخللة وحركات  
 بعضها اسرع وبعضها ابطاء ولا شعور للمشي بدنه وللذهول عن هذه  
 التلكنة التلكنة في الفائدة التي تؤثر في النفس تاثيرا عجيبا اي على ان المراد  
 بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وح يجوز الاستدلال بالآية  
 وان كان لفظا ما موصولة قد يتوهم ان الاستدلال موقوف على كون ما  
 مصدرية قوله وللذهول تعليل مقدم لقد يتوهم وكقوله خالف  
 كل شيء اي يمكن هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال ان هذه  
 الآية لا تدل على مطلوبكم لانه عام فخص منه ذات الله تعالى وصفاته فان الشئ  
 متناول لهما مع انهما ليسا مخلوقين فاذا كانت عاما مخصوصا جاز ان  
 يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشئ غير ذات الله وصفاته  
 وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله من الشئ هو الممكن لا مطلق الاشياء  
 فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة العقل كانه اشارة الى جواب سؤال  
 مقدر وهو ان يقال الشئ شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا  
 ذكر العام وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص  
 باحدى الدلالات الثلاث فالقرينة ههنا فاجاب بان القرينة هو العقل  
 اي المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممكن غير مخلوق وكذا الواجب فلا  
 ينافي كون العام قطعيا في الباء خلاف ما اذا كان المخصص هو العقل  
 كما بين في الاصول ولان المفهوم في العرف من مثل هذا الخطاب ان لا يدل

الخاطب تحت عموم الخطاب لاجابة الخفيص بدليل انا ضارب من في الدال و  
 هذا الضارب حاصل في الدال فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه وكقوله تعالى  
 اني اخلق من لا يخلق الاستغناء للاختلاف فيكون المفعول ليس من يخلق اي الله  
 تعالى لا يخلق اي الاضمار في مقام المدح بالخالفية ولو شاركه فيه لا تقتضي  
 فائدة المدح بالخالفية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم  
 فما الحكمة في انه نهي باع من مدح انفسهم ومدح نفسه قيل له من هذا  
 السؤال جوابا بان احد ما ان كان كان فضال خيرا فهو نافع واذ كان  
 ناقصا لا يجوز له ان يدع نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب  
 المدح فمدح نفسه ليعلم مبادي فيمدح وجواب آخر ان العبد وان كان  
 فيه ضلال الخيرة وتلك افضل من الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا  
 لا يجوز له ان يدع نفسه والله تعالى انا قد رتبته ومكده له ليس لغية فيستوجب  
 المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهي عباده ان تمتوا على احد بالوقوف وقد  
 من الله تعالى على عباده للمعنى الذي ذكرناه في المدح ولكونها اي لكون الخالوة  
 مناطا اي مرجعا لاستحقاق العباد وهذا المط لا يحصل الا بان يكون  
 الخالفة مخصوصة لله تعالى لا يقال فالقائل قائله جمهور المعنوية يكون  
 العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين فلا يكون الله  
 بهذه الآية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذمهم رسول الله تعالى  
 بقوله القدرية بخوس هذه الامة قلت المراد به الجسرية القائلون بان كل  
 شئ يخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعنوية فلهذا المراد بتقريب رايهم  
 في هذه المسئلة والافنية كذا في كتاب الله تعالى في الدين الجوس مشكلا لاننا قد  
 الاشراك هو اثبات الشريك في الالهية بمعنى وجوب الوضوح كما للجوس

لا تنقض

يستوجب



بيان  
الوجه الثاني  
الوجه الثالث  
الوجه الرابع  
الوجه الخامس  
الوجه السادس  
الوجه السابع  
الوجه الثامن  
الوجه التاسع  
الوجه العاشر  
الوجه الحادي عشر  
الوجه الثاني عشر  
الوجه الثالث عشر  
الوجه الرابع عشر  
الوجه الخامس عشر  
الوجه السادس عشر  
الوجه السابع عشر  
الوجه الثامن عشر  
الوجه التاسع عشر  
الوجه العشرون

فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له ايزان والآخر  
خالق الشر ويقال له اهرمن او يعني الخالق كما العبرية جمع عابد الاصنام  
والله لا يشبثون ذلك اي الشريك بل لا يجعلون المعنونة خالقة الله  
كما يقفه الله لا افتقار الى العبد في الاسباب والالات التي هي مخلوقة  
تتبع الا ان مشايخ ما وراء النهر والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفاً  
ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتواري به وهو خلفه والى المفعول  
فيراد به ما يواريه وهو قدأته وكذا في قوله قد بالفعول  
تضليلهم اي المعنونة في هذه المسئلة اي مسئلة خلق الافعال حتى قالوا  
اي المشايخ ان الجوس جمع نجوس اسعد حالهم اي المعنونة لا يقال  
هناك زور وروي في النوع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر  
لابتداء الخيرية للقيح عقله وشرعاً بدليل قطعي لا نقول المنوع هو الخيرية  
مطلقاً اما لو قيل النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة  
ميلهم الى الاسلام او اليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النوع  
وكفر التصاري في اللوهمية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير  
الله وانا قاله طائفة من اليهود حيث لم يشبهوا الى الجوس الاشرار كما  
والمعنونة ابنتوا اشراكاً لا يحصى واحتجت المعنونة على ان العباد خالق لانها  
بانا تفوق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرقش وان الاولى  
باختيار دون الثانية حاصل هذا ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد  
على ضربين اختيارية وغير اختيارية ولو كانت خلق الله تعالى لزم ان  
يكون العمل اختيارياً او غير اختياري فعلم من ان الحركة التي هي اختيارية  
خلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى وبانه لو كان العمل

خلق الله لبطل قاعدة التكليف لانه كالجادات قلما ان تكليف الجادات  
بطركه اهنا والمدح بالعمل الى الخير والذم بالعمل الى الشر والعقاب وهو  
ظ حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون  
العبد مكلفاً بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقاً للمدح ببعض افعاله  
والذم ببعض والعقاب ببعض الآخر لان العمل بخلق الله تعالى لا  
اختيار للعبد لكونه مجبوراً واللاذع كلها باطله اما الملك زمة فلهذا يلزم  
تكليف العاقل ويلزم ان لا يكون العبد مستحقاً لهذه الثواب والاثام بطلان  
اللاذع فلان الله تعالى كلف عباده بالاوامر والنواهي واستحق المدح  
والذم والعقاب بافعاله وكذا الملزوع اعلم انه ينفرد على مسئلة خلق  
الافعال سأل من ان الملك ادات عندنا بخلق الله تعالى كالام في  
المعزوب والالتزام في الرجاء وعند المعنونة بخلق العبد ومنها ان  
المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل بخلق الله تعالى وعند  
مقطوع عليه اجل ومنها انه يريد بجميع الكائنات عيناً او عرضاً طاعة  
او معصية لانه خالقها بالاختيار فيكون مريداً لها ضرورة خلافاً لهم  
في المعصية والجواب عن الاستدلال المذكور ان ذلك اي الاحتجاج المذكور  
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب اي كسب العبد من الكسب  
الفعل لا جلاب نفع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل الله بان كسب  
والاختيار اي اختيار العبد فعلاً بالكلية حاصل الجواب ان يقال ان  
هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحكيم وبطلان قاع  
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون محققاً في الجبرية  
فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصله في افعاله بمنزلة

بكر كان افعاله



حركات الجواهرات لا علينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون  
قاعدة التكليف باطلاً لوجود الاختيار من العبد ولا المدح والذم ولا  
الثواب ولا العقاب لانه لا افعال صادرة عنه باختياره ولا اجل ذلك  
يسحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله واما نحن فنستبد  
اي نثبت الكسب والاختيار على ما حققه الغير البارز عايد الى ما ان  
شاء الله تعالى فيجب التكليف لاختيار ما كلف به ويسحق المدح والذم و  
الثواب والعقاب لاختياره الفعل والمحلية فان قلت التكليف بالصلوة  
مثلا لا يجادها واذا لم يكن هو الموجد كان تكليفها بالايضا قلنا لا  
ان التكليف بها لا يجادها بل يجادها فيرتب الجاد الله وقديمتك  
اي المعزلة لو كان الله تعالى قال لا افعال العباد لكان هو القائم والقاعد  
والآكل والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا اي هذا التمسك جبر عظيم  
اجمل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم  
العلم بالشئ من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن  
عدم العلم بالشئ مع اعتقاده انه عالم اما الجمل المركب فاحتمال اجتماع النظر  
لانه صاحب هذا الجمل انما المركب لما اعتقده انه عالم بالمط احتمال فيه ان  
يطلبه لان اعتقاده العلم يمنع عن الاقدام على طلبه لان المتصف بالشئ  
من قام به ذلك الغير في راجع اليه من ذلك اشارته الى الشئ سواء كان  
موجدا او كاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو وقال حجة الاسلام  
بن اوجده معنى قائما بجمل فالوجود هو الفاعل الحقيقي والمحذ هو الفاعل  
المجازي فالجلاد قاتل بالنجور والله تعالى قاتل في الحقيقة ولذا نسب الله  
الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى النفس واخرى الى عباد كما قال الله

اذ ربيت ولكن الله رمي لامن اوجده او لا يرون اي المعزلة ان الله تعالى  
هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف  
بدنهم اي بدنه الصفات حاصلا ان يقال ان المعزلة لم ينفقوا بين خلق  
الشئ وبين الصفات تصاف به فزعموا ان من خلق الشئ فهو متصف به  
وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجده الا ان  
ان الصباغ يصيب الثوب بالتواد فالواد قائم بالثوب فالثوب هو  
والصباغ هو الموجد لانه له لوه ولانه لو كان كذلك لكان الله تعالى  
والابيض وغير ذلك لانه اوجد وليس كذلك بالانفاذ والاولي ان  
المتصف بالشئ من قام به ما خذ الاشتقاق لامن اوجده ذلك الشئ لان  
السواد والبياض قائم بالجلد به وبما يمتك المعزلة بقوله تعالى فبما رزقك  
استحق العظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال الله احسن الخالقين معنى تبارك  
دام عظمته واما ثبانا لا انتقال له وكهنا لا يقال بتبارك الله تعالى  
لان انتقال الازمنة على القديم مع واذ خلق من الطين كهيئة الطير وجه  
التمسك بها بتبيين الآيين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على كونه  
الخالق وان قوله تعالى اذ خلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى مع خالق  
لان الغير في خلق عايد الى عيسى مع فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية  
والجواب ان الخلق هو ما يجهل التقدير فيكون معنى احسن الخالقين احسن  
المقدين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ خلق اذ تقدر معنى الخلق في التقدير  
التقدير اي الجاد شئ على تقديره واستوار يقال خلقت الاديتم اذا قدرته  
لنقطع منه شئ يقال رجل الخ مائع وهي الى افعال كلها بارادة ومشيئة اي  
بارادة الله تعالى ومشيئة الله تعالى وقد سبق انما عبارة عن شئ واحد اي كسر



المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة  
 الابدان يقال شاء الله اي اوجع والارادة طلب الشيء وحكمه لا يبعد ان  
 يكون ذم اي احكم اشارة الى خطاب التكوين فان شاء الله جرت على انه  
 اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة كافيته في خلقه  
 خطاب التكوين لا يقتضيه وجود مخاطبه كما تقتضيه خطاب التكليف وقيل  
 خطاب التكوين عبادة من سرفه الابدان وقضيته اي قضائه وهو عبارة  
 عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يحتمل الزوال اعلم ان القضاء والقدر  
 بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيت سبع سموات وقوله وقد  
 فيها اقواتها والتقدير انكر والقضاء والقدر بهما المعنى في افعال العباد والله  
 يجيبان بمعنى الاجاب والالزام كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه  
 وقوله تعالى نحن قد ربنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء دون الباع  
 وقدير اديها الاعلام واليتين كقوله تعالى وقضينا اليك اسرايل في الكتاب  
 في الارض وقوله تعالى الامر نية قدرناها من الغابرين اي علمنا بذلك وقضاء  
 في اللوح لا يقال لو كان كلف بقضاء الله تعالى لوجب الرضا اي رضا العبد به  
 اي بالكل لان الرضا بالقضاء اي بقضاء الله تعالى واجب والالزام بط اي الرضا  
 بالكل لان الرضا بالكل كلف وقيل اشارة الى كلف وقيل الحق انه لكان مستحبا  
 الكل ويستمره والا فلا تكن احب موت الشريد بالطبع على الكل حتى ينتم الله  
 منه فربما ليس بكلف بدليل قوله تعالى ربنا اعطنا على اموالهم ولشد على قلوبهم  
 فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب العظيم قيل هذا دعاء لموت على كلف وهل  
 يجوز على المؤمنين من الشريد لموت على الكلف فيه كلام ذكر في بعض التفاسير  
 ان موسى رجع دعا على بلعهم سلع الايمان منه حاصل هذا السؤال ان يقال

بيان  
 التبيين

لانهم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى والالزام ان لا يكون الرضا  
 بالكل كلف الا من جملة افعاله وليس كذلك لانه كذلك لزم رضا العباد  
 لان الرضا بقضاء الله تعالى لانا نقول الكلف مقضي اي مخلوق لا قضاء وهو  
 ايجاد الكلف وخلق حاصلا هذا الجواب ان يقال ان كون الكلف بقضاء  
 الله تعالى يوجب الرضا بقضائه لا الرضا بالكل والكل هو الرضا بالكل لا  
 الرضا بقضاء الكلف والالزام يفرق بين الرضا بقضاء الكلف وبين الرضا  
 بالكل وزعم انهما واحد وليس كذلك والرضا انما يجب بالقضاء وهو  
 صفة الله تعالى دون المقض وهو صفة العبد يريد عليه ان من قال رضيت  
 بقضاء الله تعالى يريد به رضاه بما ورد عليه من البلاء هو المقض لا بما  
 قام بذات الله وهو القضاء فالاولي ان يقال الكلف نسبة الى الله تعالى باعتبار  
 ايجاد ونسبة الى العبد باعتبار محليته والرضا انما يجب باعتبار النسبة  
 لاولي وتقدر قضاء الله تعالى عند الشاعرة وتقدر معنى وعند الله  
 قضاء الله عبارة عن علم ما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على  
 اصول النظام وهو المراد بالارادة والقدر عبارة عن خروج الاشياء  
 الموجودات الى الوجود الفعلي بلباسها على ما تقر في القضاء والتقدير  
 تحديد اي تعيين كل مخلوق لجزء الذي يوجد من من بيان حد ونفع  
 ونفع ومن وما يحويه اي خيط والغير المستند في حويه عايد الى ما و  
 العذر الباد زعايد الى المخلوق من زمان بيان ما ومكان وما يرتب عليه  
 من ثواب وعقاب وانما يقع الجزاء ثوابا ونوبة لان الحسن يثوب اي  
 يرجع اليه والمقصود اي مقصود المص من قوله بارادته ومشيته اه تعميم  
 ارادة الله تعالى وقدرته لامتزان كل اي المخلوقات جميعها خلق الله تعالى

لو كان

هو ارادة الازلية المستقلة بالبناء مع ما في علمه تعالى لا يزال  
 رزق ايجاد على وجه مخصوص



وهو ان خلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الازل والاجبار اي  
لا يكون ولا يجبر شي من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره  
ان الله تعالى يريد بجميع الكائنات جودها كما اراد عرضا وطاعة كان او عقم  
لان تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مرادها  
بالضرورة الا ان الطاعة بشي وادارته ورضايه ومحبة وقضايه  
وقدرته وان المعصية بقضايه وقدرته وشي دون رضايه ومحبة  
فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشي وبين الرضا والمحبة وبين القضا  
والقدر قلت هو ان الارادة يكون في الالكوان والاحكام وان المشي  
انما يكون في الالكوان فقط فيكون الارادة اتم من المشي وان الرضا  
هو كما ارادة وجود الشيء والمحبة افرطها عليه فيكون وجود المحبة  
مستلزم لوجود الرضا من غير عكس وان القضاء وجود جميع المحل  
في النوع المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها منزلة في الامكان بعد حصول  
شرائطها فانه قيل من طرف المعزلة فيكون كافرا مجبوراً في كفره وان  
في فقه فلا يصح تكليفهما اي الكافر والفاق بالايان والطاعة يعني  
اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفق الفاعل قبل خلق الكافر والفاق وتعلق  
له علم ولا قدرة لكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلافه  
علمه فيكون مجبوراً في كفره وكذا الفاعل قلنا الله تعالى اراد منها ان  
الكافر والفاق الكفر والفق باختيارها فلا جبر اي اراد الله تعالى  
الفق والطاعة باختيار عبيد فيكون ارادته الا ان اربعة للاختيار الحادث  
ولا بعد فيه لمح احاطة علمه بالحادث الا في كمن علم اختياره بعد افاضا  
خياره لما ان علم الله تعالى منهما ان الكافر والفاق الكفر والفق

سأن  
ويقتل

والاختيار يعني الارادة تابع للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوة فهو مراد الوقوع  
وكل ما علم الله تعالى فهو مراد الوقوع القوم حاصل الجواب ان يقال لان من كون  
الكفر من الكافر والفق من الفاعل بآرادة الله تعالى وقدرته كون الكافر مجبوراً  
في كفره والفاق مجبوراً في فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى  
منهما الفق والكفر باختيارها فلا يكونا مجبورين في الكفر والفق ويصح  
تكليف الكافر بالايان وتكليف الفاعل بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال  
ولم يلزم تكليف المحب والمعتزلة فكرهوا ارادة الله تعالى والقباح حتى انه  
اي الله تعالى اراد من الكافر والفاق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعموا منهم  
اي من المعتزلة ان ارادة القبح قبيحة لخلقه واجبا اي كما ان خالق القبح فيصح  
واجبا القبح فيصح عند المعتزلة ونحن نمنع ذلك اي نمنع كون ارادة الله تعالى  
للقبح قبيحة لخلقه لان القبح ليس ذاتياً للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى الفعل  
بل القبح كسب القبح والاتصاف به لا ارادته واجبا وكذا خلقه ان سلم كون الفعل  
خالقا للفعل والحاصل ان الامر العددي المتبقي بالفسد والاختيار وغيرهما هو  
الكسب وهو المناط لكون الفعل طاعة ومعصية ويتعلق الثواب والعقاب  
والحسن والقبح في الخير والشر اذا لا يوجب في خلقها الجواز اشتغالها بمصلحة  
وصحة بل القبح كسرها كما قالوا اعطى ملك رجلاً الف درهم مع علمه بان ذلك  
الالف يعرف بهذا الشخص الى انلاق نفسه كانه يعطيه لينفطن غير فدايا له  
بعد ذلك احد ولا يعرف الى مثله فعندهم اي عند المعتزلة يكون الشر ما يقع من  
افعال العباد من المعاصي والجرائم على خلاف ارادته تعالى بل على وفق ارادته  
ابليس مع انه عدو الله وهذا اي كون ما يقع من افعال العباد على خلاف  
ارادته تعالى بل شنيع جداً قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبية لوجه خلاف

وقوة

خلق

سأن  
ليستفطن به







بكتش افعال اختيارية

اي المصالح علم الله فلا يكون الزم مستلزما لعدم الارادة اولاً معطوفة  
 على الحكم لا يبال بما يفعل لانه مالك مطلق لانه يعرف في ملكه كيف يشاء عليهم  
 لفعل اصلاً لا يرى ان السبب اذا اراد ان يظهر عصيان عيسى يا مري السبب  
 بالشيء ولا يرى اي لا يرى السبب الذي منه اي من مبدء قوله لا يرى توضيح  
 للوجه الاول آخر من الوجه الثاني لئلا يقع الفعل بين الوجهين مع قصر الثاني  
 جذا وقد يمتك من الجانبيين اي اهل السنة والجماعة والمعتزلة بالآيات وبك  
 الثاني مفتوح على التوفيق والعباد افعال اختيارية اي بارادته قال يعق  
 في المقاصد كان المختار ينقل الى طرفين ويميل الى احدهما والمريد ينقل الى  
 الطرف الذي يريد في الاختيار من ان الاختيار يسوق بالتردد والارادة  
 اتم يشاؤون بها اي بالافعال الاختيارية ان كانت طاعة وبعاقبون عليها  
 اي على الافعال الاختيارية ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية فانهم يشاؤون  
 القبايح الى الله تعالى وبالعباد من الذنوب وهي تخالف الجماعة لافعل  
 للعبد اصلاً اي لا اختيارياً ولا غير اختيارياً وان حركاته اي العبد بمنزلة  
 حركة الجمادات والرواق الفارسية ورئيس الجبرية جهم بن صفوان الزبيدي  
 فاضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب ما يضاف اليه الشيء الى عمله  
 لا الى محضه وعندهم قولك جاني زيد وذهب عمرو وكقولك طال الفلام  
 وابيض الشعر لا قدرة عليها اي على الحركات ولا قصد ولا اختيار وهذا  
 اي زعم الجبرية بطلاناً تفريقاً بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارادة  
 هذا دليل عقلي وعلمي ان الاول باختيار دون كماله قال بعض المحققين اختيار  
 العبد ترجيح احد الطرفين بلا اجاب له والله تعالى يوجب به الفعل والآلة  
 اكسب وبالله خلق فعتى يكون للاختيار دخل في وجود الفعل ولكن بالترجيح

للاختيار ولا لانه لو لم يكن للعبد فعلاً اصلاً اي لا اختيارياً ولا غير اختيارياً  
 هذا دليل عقلي ايضا لما صح تكليفه مصدر مضاف الى المفعول وهو الظاهر  
 ولا يترتب استحقاق الثواب مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب ولا  
 العقاب على افعاله اي لا يصح ترتيب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة  
 وسائر الحسنات وترتيب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه ولا يمتد  
 الافعال الى الافعال في العبد التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه اي الى  
 العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد من صام وكتب  
 وكتب مستند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال يسبق  
 بالقصد والاختيار بخلاف طال الفلام وهو دلالة فان كل واحد من طال  
 واسوم لا تقتضي سابقة القصد والاختيار والنصوص هذا دليل عقلي القطعية  
 ذلك اي تقتضي ان لا يكون لقدرة العبد تأثير لافعال الاختيارية كقوله تعالى خذ ما  
 كانوا يعملون يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلاً وقوله تعالى من  
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من الآيات فان قيل هذا السؤال  
 من طرف الجبرية من شاء السؤل قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى بعد تعميم  
 علم الله تعالى ارادته تعالى الجبر لانهم قطعاً لا يقال هذا السؤال عين مائة في قوله  
 فان قيل فيكون الكافر مجبوراً بكفره لاننا نقول مائة بناء على لزوم الجبر من  
 كون الكل خلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزوم  
 متعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معاً فالاول  
 متعلق بالوجود بالفعل وعدمه هنا لانها اما ان يتعلق اي علم الله تعالى وان  
 الله تعالى بوجود الفعل يجب الفعل او بعدمه اي بعدم الفعل والاختيار مع  
 الوجوب اي مع وجوب الفعل والامتناع قوله والامتناع يكون معطوفاً على



الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على  
 نحو اخرى وهو قوله ولا امتناع فيكون معطوفا على الاختيار فيكون معناه  
 ولا امتناع للعبد من الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فلهذا النسخة  
 يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعلا كالتقديرين يكون العبد مجبورا  
 قلنا يعلم الله تعالى ويريد ان العبد يفعل فعله ولا يتركه اي يترك الفعل باختيار  
 فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله تعالى وارادته  
 متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله جليلة  
 على ان علمه تعالى وارادته متعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان  
 اختيار العبد الفعل متعلق علم الله تعالى وارادته وان اختار الترك فعلق علم الله تعالى  
 وارادته فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا  
 ان علم الله تعالى واراد وجود الفعل او امتناعه ان علم الله تعالى واراد عدم الفعل وهذا  
 اي كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا في الاختيار اي اختيار العبد قلنا نعم  
 فان الوجوب الاختياري محقق بالاختيار ردة عليه السيد بان اختيار العبد  
 لا يستلزم اليه ولا الاحتياج الى ارادة اخرى واذ الهند اختياره الي اختيار الصانع  
 كان مجبورا اجيب بان الارادة امرضا في والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط  
 فتستحق الارادة من ارادة اخرى كاستغناء التلويين عن تكوين آخر لذلك لا يمتنع  
 لان المتنازع للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجب ان يكون الامر  
 الصادر من الفاعل بالا اختيار واجبا بالا اختيار وايضا جواب آخر منقوض  
 بافعال البارئ تعالى لان علمه تعالى ان متعلق بوجود فعله فيجب وان متعلق بعينه  
 فيمتنع مع انه فاعل بالا اختيار يعني ان افعال البارئ تعالى واجبة ومع لا يمتنع في  
 في الاختيار واما النقض بفعل البارئ تعالى فمدفوع بانه مفتقر باختيار قديم

اشكال

يتعلق في الاثر بالفعل الحادث في وقته فالمتخير ان يقال ان اختيار العبد مستند  
 الى استناد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب يعني ان الله تعالى يخلق في العبد  
 صفة من شأنها ان يريد بها اي شي كان لا يقال ان الوجوب في فعله تعالى من  
 ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب  
 فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لاننا نقول  
 الكلام في الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان ذات  
 الفاعل او غيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب ما قاله الشارع  
 فان قيل من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار  
 في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخل تحت قدرتين متقابلتين والآن  
 بط وكذا الملتزم فلا يكون للعبد قصد واختيار في افعاله لا معنى لكون العبد  
 فاعلا بالا اختيار الا لانه موجودا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق  
 الواو الحال ان الله تعالى متعلق بخلق الافعال واليجاد اي اليجاد الافعال ومعلوم  
 والحال معلوم ان المقدور الواحد اي الفعل الواحد لا يدخل تحت قدرتين  
 متقابلتين لان كل واحد من القدرتين لا يفي عن ان تكون كافية في حصول  
 ذلك المقدور او لا يكون القدرة متعلقة والمقدور خلافا قلنا لا كلام في قوة  
 في قوة هذا الكلام يعني لانزع في قوة هذا السؤال ومما شبهه الا انه اي الثاني لما  
 ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة اي ثبت بالضرورة ان  
 لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال والقدرة هي الممكن من اليجاد  
 الشيء وقيل صفة تعطف الممكن وقيل قدرة الانسان هيئة يتمكن بها من الفعل  
 وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي الجبر عنه ولتعلق القدرة من القدرة لان الفاعل  
 يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيئة وفيه دليل على ان



الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدور وان قدور العبد مقدور  
الله تعالى لانه شيء وكل شيء مقدور ومركبة البطش دون البعض لمركبة الارهاق  
 اجتماعا جواب لما في النقص اي النجاة من هذا المضيق ان القول متعلق بالاجابة  
 بان الله تعالى خالق للافعال والعبد كاسب وتحقيقه اي تحقيق ان الله تعالى  
 خالق والعبد كاسب ان حرف العبد قدرة واداته الى الفعل كسب  
 في التلويح بقصد القلب وجوابه من الامور الالاهية وجوده واللامعروف  
 فلا يرد عليه ان العرف فعل موجود في تنبيه اليه بالباري تعالى واجاد الله تعالى  
 الفعل عقيب ذلك اي عقيب ارادة العبد خلق قيل هذا شيء بتقديم الكسب  
 على الاجاد فيلزم كون العبد كاسبا للفعل حال عدمه اجيب اجاد الله تعالى  
 متعلق بقصد العبد متأخر عن تأخر ذاتيا لازمانيا وايضا القصيدة  
 الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكتوبا والقصدي كسبا وعلى الوجهين  
 لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد اي الفعل الواحد داخل  
 تحت قدرتين لكن بجزئين مختلفين فالفعل الواحد مقدور والله تعالى  
 الاجاد ومقدور العبد لجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يلزم ان  
 يكون الاجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في الاول بالعالم بلا اجاد ثم يتعلق  
 به عند الاجاد نوع آخر من التعلق وهذا القدر اي الله تعالى خالق والعبد  
 كاسب من المعنى ضروري وان لم يقدر على ان يزيد من ذلك المعنى في تلخيص العبادة  
 المفصلة اي الوضحة والمعينة عن تحقيق كون فعل العبد خلق الله تعالى واجاد  
 اي الله تعالى مع ما فيه اي فعل العبد من القدرة والاختيار ولهم جواب ما يقال  
 وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور والله تعالى  
 جهة الاجاد ومقدور العبد من الكسب فاجاب بقوله ولهم اي المتكلمين

نسخ  
 والعلامة

في الفرق بينهما اي بين فعل الله تعالى وفعل العبد عبارات منها ان يقال خلق الاجاد اصل  
 الفعل والكسب تحصيل صفة من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى قيل كونه  
 طاعة او معصية انما هو لموافقته الامور مخالفة وكلاهما امر ربي لا يحتاج  
 الى علمه سوي وجود الفعل في الامر فلا دخل لقدرة العبد في شيء منها عن نعم  
 ان كون الفعل طاعة او معصية لما عزمه بالنسبة الى محله فاسباب ان ينسب الى قدرة  
 المحل كذا كمثل ان الكسب وقع بالخلق لا بالآلة هذا الفرق والذات بعين لا ينفيد  
 شيئا لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بالآلة فليس خلق او لا بالآلة فليس كسب  
 فاما اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرته او لا وايضا اما  
 ان ينفع القادر به او لا فلا يظهر معنى اجتماعهما فيه والكسب مقدور وقع المقدور  
 في محل قدرته اي قدرة العبد فان القيام مقدور والعبد وقع في محل قدرته  
 وهو بدونه لان القيام قائم به وبدنه متصف به والخلق لا في محل قدرته يعني  
 الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان اثر الخالق الاجاد الفعل في امر خارج من ذاته  
 واثر الكاسب صفة في فعل قائم به قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى  
 الخلق ليس بمقصود لان تميزه من الكسب بين قيل فيه الماد ان الخلق مكان  
 حاصله لا في محل قدرته والكسب مكان حاصله في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق  
 والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين الخلق والكسب ان يظهر به الفرق بين الخلق  
 والكسب والكسب لا يصح انفراد القادر به اي بالكسب اي لا يكون بمجرد الكسب الفعل  
 موجود ابل لا بد من انضمام القدرة والخلق يصح قال المسايخ ان مقدور الله تعالى  
 قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقيق الانفراد كما في الموجودات  
 التي لا صنع للعبد فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا  
 بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعبادة التي ليس دخل فيها

جازما ان اجاد الله تعالى  
 بالامر والافتقار الى امر الله تعالى

قوله



من جانب الجبرية ومنشأ القول قوله الله خالق والعبد كاسب فقد استتمت الحجة  
 الى المعقولة من اثبات الشبهة حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصدا واختيار  
 في افعاله لزم اثبات منسبته الى المعقولة من اثبات الشبهة بين الله وبين العبد واللازم  
 بط والضرورة من مثل قلنا الشبهة ان يجتمع اثباتان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له  
 دون الآخر فلا شبهة في مذهب المعتزلة وهو ان يوجد مجموع القدرتين على  
 ان يتعلقا معا باصل الفعل قبل ان اراد الله ان يقدرا العبد غير متعلقة  
 بالتأثير اذا انقضت اليها قدرته الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعانتها  
 ففربت من الحق وان اراد كل من القدرتين مستقلة بالتأثير فبط قلنا فالأظهر  
 ان مراد كون الترتيب من العبد واليجاد من الحق كما قاله البعض اذ يقول  
 ان القدرتين متعلقتان باصل الفعل لا صفة من كونه طاعة او معصية كشرائط الترتيب  
 والمحل وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لايادى الاعراض والام  
 بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين جبريين مختلفين كالارض ملكا لله تعالى بجملة  
 الخلق والى العبد بجملة الكسب فان قيل من طرف المعقولة هذا السؤال على قوله  
 والكسب لا يقع انفراد القادريه والخلق يقع فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفسفا  
 موجبا لتحقيق الذم بخلاف خلقه حاصله ان يقال ان هذا امرين الخلق والكسب  
 فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لتحقيق الذم دون خلقه قلنا لانه قد ثبت  
 ان الخالق حكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق  
 للعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الابدان  
 كلها لا يخلق شيئا الا وله اي الشيء عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها الا على القوة  
 الحسنة فعمل هذا الواطع كاسب القبيح للعاقبة الحميدة فيه خلل له دلالة يفرق ما ذكره  
 في تفسير القاض ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخنزير معصوما فاجاب لو اطلعت

نسخ  
 كونه الترتيب

ما اطلعه على ذلك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الحاص فلا يخل له ما لم يؤمر وقيل  
 ان الخالق متصرف في ملكة المطلق فلم يقع منه شيء بخلاف الكاسب فلهذا يكون كسب  
 القبيح قبيحا قطعاً جزمنا بان ما نسبته اليها ما يرد الى ما من الافعال بيان قد يكون  
 له فيها اي في الافعال حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخشبية الضارة كالحياة والعقار  
 الخشب ما ينفع الطبع السليم المولدة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل  
 القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النفي فيها سفسفا موجبا لتحقيق الذم والعقاب  
 والحسن منها اي من الافعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل اي  
 في الدنيا والثواب في الآجل اي في الآخرة كالايان والصلوة والصوم وغير ذلك  
 من الحسنات وهذا تفسير للحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يفت معناه  
 حتى يظهر ترتيب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما أمر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح  
 واسطة بينهما وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه عنه فلا واسطة فالاصح ان  
 يفسر بالايكون متعلقا بالذم والعقاب ليشمل المباح اي يكون جازيا للطرفين  
 كالاكل والشرب والمشي وانما كان هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون  
 متعلق الذم والعقاب اتم من ان يكون متعلق المدح والثواب كما في الماء مورث  
 او لا يكون كدنه كما في سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف  
 الحسن جامعاً بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح فلا يكون جامعاً و  
 الفرق بين التحية والابادة انه يمنع في التحية الجمع ولا يمنع في الابادة وفي تعريف  
 الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا يكون متعلقاً  
 للذم والعقاب وهو تعريف الحسن ولا يصدق عليه تعريف القبيح ليسر بجامع  
 وتعريف الحسن ليسر بجامع والثواب ان يعرف الحسن بالايكون متعلق النفي  
 والقبيح ما يكون متعلق النفي فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة



تنزيه فالاول داخل في القبح والثاني في الحسن فلا يرد النظر برضا الله تعالى اي  
ارادته من غير اعتراض اي منع من الله تعالى والقبح منها اي من افعال العباد ما يكون  
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل اعلم ان الحسن والقبح مقول بالاعتدال  
على ثلاثة معان الاول ان الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة والقبح ما لا يكون كذلك  
كالمرارة والمغنى الثاني هو ان الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبح ما يكون  
صفة نقصان كالجهل والظلم والمغنى الثالث ما هو ان الحسن ما يكون متعلق بالمدح  
في العاجل والثواب في الاجل كالابانة والقبح ما يكون متعلق بالذم في العاجل  
والعقاب في الاجل كاللغو والاولان عقليتان اتفاقا والمغنى الثالث عقلي عند المعتزلة  
والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لو كان القبح او قبح الحسن يصح  
عندهم لا عند المعتزلة ليس برضا اي الله تعالى باعله اي على القبح من افعال العباد  
من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير  
يتعلق بالكل اي بالحسن والقبح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة  
انما تتعلق بالحسن والقبح فالتدبير ايمان الكفر والمؤمن برغبتهم ولا يريد كفرهم  
ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور والرضا قبل الرضا حالة نفسانية تعقب  
حصول ملائم مع ابتهاج زبانية فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل  
وهذا يعقب وهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة تعقيب  
امر البتة والحمية وتحمية الله تعالى للعباد ارادة المهدي والتوفيق لهم في الدنيا  
وحسن الثواب في الآخرة وتحمية العباد لارادته طاعة والحرز عن معاصيه وتبذير  
الاشياء المحببة والرضا بيمان كل موجود كالارادة لانها عندهم بمعنى الارادة  
واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب الشوكي بتأويله ان  
لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه والامر بالايمان دون القبح و

الكافر

والاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقدرة والقوة والطاعة والوسع اسماء متقاربة  
عند اهل اللغة مراد فز عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند  
اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجارات وفي  
هذا القول بطلال الامر والنهي ورفع الشرايع وانكار الحسن والقبح وتوري والتحاق  
بالسوطانية وقالت القدرة وكثير من الكرامة الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل  
ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل معية زبانية  
وان تقدمت عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة قالت  
المعتزلة والكرامة الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم يكن سابقة على الفعل لكان الفاعل  
بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم يكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزا  
اذ عاجز من الاستطاعة فلو كلف على الفعل في كلف العاجز وهو بطلان سابق  
ان التكليف لما لا يطابق بالاتفاق وعلى الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها  
اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد اشارت الى ما ذكره الهاء عايدا الى ما صاحب  
التبصرة وهو رابن الحنفين في علم الكلام من انهما اي الاستطاعة عرضي مخلقة  
اي عرض الله تعالى في الحيوان يفعل اي الحيوان به اي بهذا العرض لا افعال الاختيارية  
وهي اي الاستطاعة علة للفعل لان الله تعالى خلق الفعل في العبد على خلق  
القدرة فيه هذا يشعرا ولوية مذهبا لان علة الشئ بقارنه والجهور على  
انها اي الاستطاعة شرط لا ذك الفعل لانه لا يثبت من احدى العلل الاربعة  
وهو لان العلة هو الله تعالى او العبد وفيه اشارة الى المذهب المعتزلة  
اولى لان الشرط سابق وبالجملة اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطاً اي  
اي الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد كتاب الفعل بعد سلامة الباب  
والآلات بهذا اخرج العلم والارادة والحياة لان كلامنا ليس مخلوقا عند



قصد الاكتساب اما الحيوة والعلم فسبقهما على القصد ولوجبجد والامثال اما  
الارادة فلانها عين القصد فلا يصدق عليه عين القصد فلا يصدق عليه انه  
مخلوق فخلق عند القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله قدرته <sup>فعل</sup> الخير  
فان قصد فعل الشر خلق قدرته الشر فكان هو العبد المضيغ فعل الخير  
فيستحق العبد الذم والعقاب لنضيغ قدرته الخير ولصرف قدرته الى الشر  
فلماذا اى لنضيغ العبد ثم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع اذ المراد نفي  
حقيقة القدرة لا نفي الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنع من حقيقة  
القدرة التي تعلق الفعل بها اى يضيغون الاستطاعة للسمع اذ الزم بالحق بانعدام  
حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة يحكون بتضيغهم لتفعلهم بضد ما في  
بهم اى لا يقصدون كلام الله على وجه التأمل بل يستمعون على وجه العناد والانتها  
واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقا عليه  
اى على الفعل والاى وان لم يكن مقارنة للفعل لزوم وقوع الفعل بالاستطاعة وقد  
عليه لما امر بتعليل لزوم من امتناع بقاء العرض فان قيل من طرف المقابلة لو سلم  
الحالة بقاء العرض يعني لان لا احتمال بقاء العرض في الزمانين ولو سلم الحالة  
بقاء الاعراض باعيانها وتخاصها فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال  
اى زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة الاستغناء للانكار  
فيكون المنع لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة الحاصلة بعد زوال  
القدرة الاول قلنا انما ندعى لزوم ذكر اى وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة  
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة لان القدرة التي بها الفعل  
اذا كانت القدرة السابقة على الفعل والحال ان العرض لا يبقى في الزمانين فيلزم  
وقوع الفعل بلاقدرة وانما اذا جعلتموها اى القدرة التي بها الفعل للكر

ما  
د

للتجدد والمقارن للفعل فقد عرفت بان القدرة التي بها الفعل لا يكون القدرة  
الامتارنة فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التي بها الفعل يكون سابقة عليه  
لا مقارنة اياه ثم اذ عتيم اذ لا بد لها اى القدرة المؤثرة من امثال سابقة  
حق لا يمكن الفعل يعني ان اذ عتيم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث  
من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى  
يتقوى القدرة فيما يمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل  
يتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم يتوقف عليها لم كانت  
هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرته اخرى حتى يحصل بها  
الفعل فيكون من امثال سابقة وانما ندعى انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت  
انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها فافهم باول ما يحدث من القدرة من بقاء  
ما يعني لا يمكن حدوث القدرة او لا بل لا بد من بقاء القدرة او قدرته اخرى حتى  
يمكن الفعل باول القدرة فعليكم البيان فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة  
للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة واما ما يقال جوابا عن  
لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة  
وما ذكر اول استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة لو فرضنا بقاء القدرة ان  
اليان اى وقت الفعل والفرق بين ان واقف ان الان بالزمان الذي انت فيه والانف  
هو الزمان الذي قبل الذي انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك اما تجدد لا  
واما استغناء بقاء الاعراض في الزمانين باعيانها وتخاصها هذا لا يثبت على المقابلة  
من طرف اهل السنة فان قالوا اى المقابلة لجواز الفعل بها اى بسبب القدرة في  
الحالة الاولى اى في اول الحدوث فقد تركوا مذهبهم ووج لا يلزم سبق القدرة  
على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا

ايه

مثال



بامتناعه اي بامتناع الفعل في الحالة الاولى لزوم الحكم اي الدعوي بلا دليل والتبرج  
بلا مرجح اذ القدرة جالها لم تنفتر كما في الحالة الاولى يعني لم يكن ضعيفة او لاشتم  
قوت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غير ولم يحدث فيها اي في  
القدرة معنى في كل الحالات اي في الحالة الاولى والثانية لا تتحالة ذلك اي حدوث  
معنى في القدرة اي لم يكن في اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها لم يكن في كثر  
القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض  
ايضا والالزام قيام العرض بالعرض فلم صار الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة  
الثانية واجبا وفي الحالة الاولى امتناعا فبقدر جواب اما في قوله واما ما يقال  
الى آخره لان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة  
الزمانية اي مقارنته القدرة الفعل مقارنته زمانية حتى يلزم من جواز التقا  
الزمانية ترك مذهبهم وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اي  
علي الفعل بالزمان البتة حتى يمنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقد  
بجميع الشرايط لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال فانما نختار القسم الاول  
من التردد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن  
لان ان يلزم ترك مذهبهم لان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون  
بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة  
سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة  
الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل وقبله ولانه يجوز ان  
يتمتع الفعل هذا جواب الشق الثاني من التردد في الحالة الاولى لا يتفاءل  
او وجود مانع من وجود فعل ويجب فعل في الثانية تمام الشرايط مع القدرة  
التي صفه القادر في الحالتين اي في حالة الاولى والثانية على السواء حاصل هذا

الكلام ان يقال فانما نختار القسم الثاني من التردد وهو ان يقال ان وجود الفعل  
ممتنع في الحالة الاولى ولكن لان لزوم الحكم والترج بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع  
الفعل في الحالة الاولى ومن ههنا اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة  
الاولى لا لتفاءل شرط وارتفاع الموانع مع بقاء القدرة في الحالتين ذهب بعضهم  
الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجبة بجميع شرايط الثانية وارتفاع المانع  
فالحق انها مع الفعل والا اي وان لم يردها القدرة المستجبة للشرايط المذكورة بل  
بل اريد القوة الفضلية التي اذا انعم اليها ارادة شئ حصل ذلك شئ فقبله اي قبل  
ذلك الشئ قياسا على ما يرد القوي الحيوانية المخلوق مع الحيوان ولان الوجدان  
الشاهد بشيوت القدرة فينا شاهد بتمامها وثبوتها اي وقت يريد الحركة  
وقيل لانها جزء العلة وجزءها مقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب تقديمه  
لا بالزمان والكلام في التقدم الزمانى فالوجه ما ذكرناه واما امتناع بقاء الاعراض  
وهذا اشارة الى الطعن الى قوله اما بامتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة  
البيان معنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الغم وكذا القلب  
فلو ثبتت هذه المقدمات كان مذهب هل السنة حقا مطلقا والافذهب المغترلة  
اولى وهي اي المقدمات ان بقاء الشئ امر محقق هذا هو المقدم الاول في زائد عليه  
اي على الشئ فلان ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله  
وهو عين الوجود وانه معطوف على بقاء الشئ اشارة الى المقدمة الثانية يمتنع  
قيام العرض بالعرض فلان امتناع قيام العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان  
بمعنى الشبهة في الجزم واما اذا كان اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع وانه  
اشارة الى المقدمة الثالثة يمتنع قيامهما معا بالحل فلم لا يجوز قيامهما معا بالحل  
كالحركة والسرعة القائمين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلا يمتنع قيام



وإذا جاز قيام العرض بالعرض أوفيا بها بالحل فلا يمنع أيضا سبق القدرة على  
 الفعل وبقائها إلى زمان الفعل ولا يستدل القائلون أي المعتزلة بكون الاستطاعة  
 قبل الفعل بأن التكليف أي الأمر حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكفاية مكلف أي ما هو  
 بالأيان وتدارك الصلوة مكلف بها أي بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة  
 حقيقة أي حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل لزم تكليف العاجز أي أمر العاجز على  
 الشيء بأشياء ذلك الشيء وهو يبط أشار جواب لما إلى الجواب بقوله ويقع أي  
 يطلق هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب أي أسباب الفعل والآلات  
 والآلات جمع أل وهو الواسط بين الفاعل ومنفعله في حصول أثره أي أثر الفعل  
 إلى المنفعل كالنشارة للخارج فإذ أي المنشار واسط بينه وبين الخشب في وصول  
 أثر المنشار إلى الخشب والجوارح أي الكواكب جمع جارحة كما في قوله تعالى ولله علي  
 النحاس حج البيت من استطاع من بدل من النحر إليه سبيك إذ المراد بالآية الكريمة الزاد  
 والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب أن الاستطاعة مقول بالآلة لا  
 على معين الأول هو القدرة الحقيقية وهي القدرة المستمرة للفعل وثالثها هو سلامة  
 الأسباب والآلات والجوارح وهي القدرة المكننة على الفعل وصحة التكليف يتوقف  
 على المعنى الثاني وإنما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثالث فإن قيل أي في رد هذا الجواب  
 من جانب المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة لأي  
 للمكلف فكيف يصح تغيرها أي الاستطاعة بها أي سلامة الأسباب حاصل التوالد  
 يقال أن تغير الاستطاعة بسلامة الأسباب والآلات والجوارح ليس بجائز لأن السلامة  
 مبانيها والتغير بالمباني لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا للاستطاعة بل قلنا  
 المراد بسلامة الأسباب أي أسباب المكلف فالالف واللام عوض عن المضاف إليه والآلة  
 والمكلف كما يصح يتصرف بالاستطاعة يتصرف بذلك أي بالسلامة يقال ذو سلامة

المكلف

أسباب الآلة لتركيبة لا يثبت من اسم الفاعل لجيل عليه أي على المكلف حمل المواطاة  
 بخلاف الاستطاعة فإنه يقال المكلف يستطيع قلنا سلامة الأسباب والآلات تراحم  
 على المكلف حمل الاشتقاق بالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة أسباب كما يقال  
 أنه ذو استطاعة أو يثبت من ما لجيل على المكلف حمل المواطاة كما يثبت من الاستطاعة  
 يقال المكلف سليم الأسباب كما يقال المكلف يستطيع فلا فرق بينهما في كونهما وصفا  
 كما سبق إلى بعض الأوهام من أن سلامة الأسباب لا يثبت من ما لجيل على  
 المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد أي تنوقف على الاستطاعة التي  
 هي سلامة الأسباب والآلات بالاستطاعة بالمعنى الأول أي القدرة الحقيقية التي بها  
 الفعل فإن أراد بالجزء هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بأنه لو لم يكن  
 الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا تم بحال  
 تكليف العاجز بالمعنى الأول بل يجوز فالملازمة علم لكن لا تم بحال اللازم وهو  
 تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز على عادم شيء من شرائط صدق الفعل  
 ومن جعلها قصد الفاعل وبما شئت بأسباب الفعل والآلة فعادم القصد و  
 المباعدة عاجز على هذا ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف إلا تكليف  
 العاجز بهذا المعنى وانما رد في المعنى ولم يرد في الاستطاعة بأن يقال المراد بها  
 أما المعنى الأول والثاني لأن الاستطاعة المستتاع فيها هي القدرة التي بها الفعل وهو  
 المعنى الأول وإن أراد بالمعنى الثالث فلا يلزم أي لزوم تكليف العاجز أي لا يلزم الملازمة  
 لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة  
 التي بها الفعل فإن قلت العجز باقي مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز  
 التكليف معاقلة لما جرى سنة الله تعالى خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل إذا  
 سلم الأسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة وقد يجاب أي عن استدلال المعتزلة بأن

Copy

rsity



القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة للقدرة اي  
 القوة الفضيلة التي من ذكرها واما القدرة المستجبة لشرايط التاثير فغير صالحة  
 للضدين انما قاعدا في خيفة حتى ان القدرة المروضة الى الكفر هي بعينها القدرة  
 التي تصرف للايمان لا الخلف بينهما الا في النطق لان محل القدرة وهي الصالحة  
 للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالآلات والادوات  
 المعقدة لتنظيم القدرة الناقصة صالحة للضدين كالفان يصلح للصدق والكذب  
 واليد لنفس الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقية وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية  
 انما يختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لامن حيث الذات فانه السجدة لله تعالى  
 طاعة وللصنع معصية ولا تقوات في ذات السجدة ولا ينافون القدرة عليها الا  
 انها اذا اقرنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقرنت بالمعصية سميت خذلا  
 وهي في ذاتها واحدة لانها اوضع الجهة على الارض وهو في الاختلاف في النطق لا في  
 الاختلاف في نفس القدرة قال كافر قادر على الايمان المكلف به اي بالايمان  
 الا انه صرف قدرته اي الكافر الى الكفر وضيع باختيار صرفها اي القدرة الى  
 الايمان فالتحق اي الكافر بالذم والعقاب واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان  
 القدرة عند المتكلمين على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هذا اشارة  
 الى رد هذا الجواب ان في هذا الجواب تسليم يكون القدرة قبل الفعل اما بتجدد الال  
 او بدونه لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب  
 عن قوله ولا يخفى بان المراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث النطق  
 باحدها لا يكون الامور مع احدها فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة  
 التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة  
 بالفعل وهي ليست مقدمة عليه الا القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل

٥٦  
 ولا تقاوت

الفعل حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم  
 مقارنتها للترك اي ترك الفعل هي القدرة المتعلقة به اي بالترك واما نفس  
 القدرة فقد يكون متعلقة بمقدمة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه  
 نزاع بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة به  
 الفعل لا قبله واما النزاع بينهما في القدرة التي بها الفعل هل هي مقدمة على  
 الفعل ام لا يكون كذلك بل هو اي الجواب نفو من الكلام وانما كان نفو من الكلام  
 لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له  
 معنى مفيد لان المقارن للفعل لا بد وان يكون متعلقا بالفعل فتأمل وجه  
 التأمل ان نفس القدرة لا يجوز ان تكون مقدمة متعلقة بالضدين عند  
 اهل الحق اصلا ولا يكلف العبد التكليف ماخوذ من التكليف وهو المشقة بما  
 ليس في وسع الوسخ ما يسخ الانان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه لان قايما  
 التكليف اما للاداء كما قال المعتزلة او للابتداء ومعنى الابتداء الاختيار والاختيار  
 من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب والعقاب لان الله تعالى تبارك  
 وتعالى لا يعطي الثواب والعقاب بما يعلم ما لم يظهر فيه ما يستوجب به الثواب  
 والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق اما الاداء فقط وكذا  
 الابتداء لانه اذا كان بحالة لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتداء اذ هو انما  
 يتحقق في امر اذا اتى به ثواب ولو امتنع يعاقب وذا فيما يتصور وجوب  
 لا فيما يمتنع سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق وتحصيل  
 الحاصل او ممكناً في نفسه كخلق الجسم والصعود الى السماء فانه ممكن في نفسه  
 لكن لا يكون في وسع العبد عادة واما يمتنع اي ما يكون ممكناً في نفسه وممتنعاً  
 بالنظر الى الغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه كايان الكافر وطاعة العالم

الفعل



فلا نزاع في وقوع التكليف به اي بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه مقدور المكلف  
بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف اي عدم وقوعه باليس في الوسخ متفق عليه  
لخروج الضدين وخلق الاجسام وان جوزوا الاشعي بقوله لا يكلف الله  
نفسا الا وسعها اي مقدورها وانت خير بان الآية انما تدل على عدم وقوع  
التكليف بالايطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز والامر في قوله تعالى  
باسمك هو لا للنجيز دون التكليف هذا اشارة الى جواب سؤال مقدّر  
تقديره ان التكليف بالايطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز  
فانه قد طلب الانبياء من الملائكة مع انهم ليسوا بعاقلين وطلب الانبياء من  
ليس بعاقل تكليف بالايطاق الجواب ان طلب الانبياء مع عدم علمهم انما يكون تخليفا  
لو كان الامر طلبا لتحقيق المأمور وليس كذلك بل لما ظهر مخبرهم حيث قالوا  
اجعل فيها من نفس فيها ونحن نشتع بحمدك وتقدس لك فيكون اسكانا لهم  
ودفعنا لا انتقاد فضاهم على آدم مع وخطاب النجيز جاز وهو الامر بالبيان  
الشئ ولو لم يكن انما مراد يظهر عجز المخاطب وان كان ذلك حال الكمال  
باحياء الصور التي يفعلها المصقرون وان يوم القيمة يظهر عجزهم ويحصل لهم  
الندم ولا ينفعهم الندم وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تخلفنا ما لا طاقة لنا به  
ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم  
وغيره اشارة الى جواب سؤال مقدّر وتقرير السؤال ان التكليف بالايطاق  
لو كان ممتعا لما جاز الاستعانة عنه استعانة من تكليف ما لا يطاق فدل  
على ان التكليف ليس بممتع قلنا لا ان استغناء عن تكليف ما لا يطاق فدل  
على ان التكليف ليس بممتع بل استغناء عن تحميلة وهو مغاير لتكليف التكليف  
مختص بالامر والتحليل المختص بالامر وقدنا يجوز ان يحمل الله عن جسد لا

بطيقة فموت لا يباي ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل حيث لو حمل غاب الوسخ  
يعاقب للزوم شفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الايم بالنظر  
والنقطة بالمشي فلا ينسب الي الحكيم وانا النزاع في الجواز اي عدم التكليف بما  
ليس في وسع متفق عليه واما النزاع في الجواز فمنه المعنوية بناء على العقل لانه  
ثبت من العلم القادر الغني محال وجوز الاشعي لانه لا يقع من الله شئ وقد  
يستدل من طرف المعنوية بقوله لا يكلف نفس الا وسعها على نفي الجواز على  
متعلق يستدل وتقريره ان تقرير الاستدلال لانه لو كان جائزا لما زعم من فرض  
وقوعه وهو كذب الله تعالى من مقدمة شرطية ضرورة ان استحالة اللانم  
يوجب استحالة المزوم وهو تكليف باليس في الوسخ تحقيقا لمعنى المزوم لكنه  
لو وقع لزعم كذب الله تعالى وهو محال لوقوع آه مقدمة استثنائية بمعنى كذب الله  
من فرض وقوعه وهو كذب الله تعالى كما يقال ان التكليف باليس في الوسخ  
ليس بجائز لانه لو جاز لما زعم من فرض وقوعه وهو كذب الله تعالى  
بقوله لا يكلف نفس الا وسعها ويصح ومنه الراء للتنبيه في اشارة  
والعجيز الى تلك في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى او ارادته اي اراد  
الله تعالى واختياره اي الله تعالى بعدم وقوعه البناء متعلق بمتعلق والراء في وقوعه  
عائد الى ما وصلها اي صل النكته انما لان كل ما يكون ممكنا في نفسه اي في حد  
ذاته لا يلزم من فرض وقوعه وانما يجب ذلك ان عدم لزوم المحل لو لم يفرض  
الامتناع بالغير والآي وان فرض له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم المحل  
بناء على الامتناع بالغير فان التكليف بما ليس في الوسخ جائز وممكن في نفسه  
ومتنع بالغير وهو لزوم كذب الله تعالى الايري وهو دليل على جواز ان يكون لزوم  
المحل بناء على الامتناع بالغير ان الله تعالى لا يوجد العالم بقدرته اي الله تعالى واختياره

Copyright University



اي الله فعديمه اي العالم ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اي العدم  
تخلف المعلول من علته وهو اي الخلق مع والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض  
وقوعه اي وقوع الممكن مع بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر مراد على نفسه  
اي على نفسه الممكن فلا ثم انه اي فرض وقوعه لا يستلزم الخ وما يوجد من الالم  
في المضروب عقيب ضرب انسان والانسار في الزجاج عقيب كسر انسان  
قيده بذلك اي بقوله عقيب ضرب انسان او عقيب كسر انسان ليصح محلا  
للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس محلا  
لخلاف الانكسار عقيب كسر انسان فانه محل الخلاف قوله قيده بذلك  
الى جواب سوال بقدر وهو ان يقال لم يقد بقوله عقيب ضرب انسان  
وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانسار  
في الزجاج فاجاب بقوله وانا قيده وما يشهد كالموت عقيب القتل اي عقيب  
الجرح او عقيب ذهاب الروح فانه الموت ذهاب الروح وهو اثر الازهار  
فليس الموت بين القتل كما يتوهم ذلك كل ذلك مخلوق الله تعالى اي اثر  
فعل الله تعالى لما امتان الخالق هو الله تعالى وحيث وان كل الممكنات مستترة  
اليه اي الى الله تعالى بلا واسطة والالم والانسار ممكن ايضا والمعتبر لما استندوا  
بعض الافعال كالافعال الاختيارية والافعال المتوكلية دون الافعال الاضطرارية  
الى غير الله تعالى قالوا لو كان الفعل صادرا عنه اي من القائل لا يتوسط فعل  
اخذ كصدور فعل القرب مثلا فهو بطريق المباشرة والاوان صدر بمتوسط  
فعل اخذ كالوضع الحاصل في المضروب فبطريق التوليد ومعناه اي معناه  
التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل ههنا هو المعنى  
التعوي فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر كحركة اليد توجب حركة المفلح

قالا لم يتولد من القرب والانسار من كسر وليس اي الالم والانسار مخلوقين  
لله تعالى بل كسر والقرب فعل العبد والالم والانسار متولد من القرب وكسر  
فيكونان من فعلين للعبد بالواسطة فيكون اثران لفعل العبد وعندنا الكل  
اي كل الافعال سواء كانت اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق  
التوليد خلق الله تعالى لا صنع للعبد في خلقه والاواني ان لا يقيد بالخلق  
لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات في الكسب مع انه  
ليس كذلك لانه لا يتولد متولدات لا صنع فيها اي في المتولدات اصلا اي لا  
حسب الخلق ولا بحسب الكسب اما الخلق اي خلق المتولدات ههنا تفصيل لما اجمل  
في صنع العبد فلا يتحالة من العبد واما الكسب فلا يتحالة اكتب ما ليس  
قايما بكل القدرة اي قدرة الكسب فانه الالم قايما بالمضروب دون الضارب  
والانسار قايما بالمتكسر الذي هو الزجاج دون الكاسر والموت قايما  
بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل قبل ههنا نقوض بالالم الحاصل  
بضرب نف قلنا قايما بكل هو في محل قدرة القرب اذ القدرة تجزئية في  
الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكسوبا بالقاتل لا طرة قيامه فلما لم  
يقم في مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب لكن بقي النقض بالعلم المتولد من  
النظر وههنا لم يتمكن اي لم يقدر العدم من عدم حصولها اي عدم حصول  
المتولدات منع ذلك باذنه ترك ما يوجبها بخلاف افعال الاختيارية فانه  
يتمكن من عدم حصولها والمقتول ميت باجله الاجل لغير الوقت ويقال  
لجميع المتة كلها وعليه قوله مع فليسلم الى اجل معلوم وتعلم منتهى ما فيقولون  
انتهى الاجل وبلغ الاجل آخر ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال  
آخر من التاجيل والمراد ههنا الآخر اي الوقت المؤخر المقدر لموته اي

مقتول ميت باجله



الموت المقتول في علم الله تعالى ولولم يقتل لجازان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت  
 لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله قد قطع عليه اي على المقتول الاجل قائم قالوا تولد  
 موته من قبل القتال ولولم يقتل لكان الى اجل الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل قال  
 ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لما مات البتة في ذلك الوقت والا كان القتال  
 مؤثرا لعلوم الله تعالى وهو مع اجيب بان الاحتمال في قطع الرجل المقدور لولا القتل  
 لانه تقدير لعلوم الله تعالى ببيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله تقدير لعلوم  
 واما علمه بوقت في وقت آخر فمعلق بعدم قتله وقطوع ليس بتغيير لعلوم  
 الله تعالى وانما يكون تغييرا في علمه بما غير معلق بشيء معروض لكن في الاشكال  
 على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجازان يموت وان لا يموت لانهم ان ارا  
 به عدم تعينه في علم الحق فهو انكار للقضاء وان اربوا الامكان الذاتي فهو  
 متفق بين الكل فلا بحث فيه جواب ان المراد عدم تعينه على العرض فلا يشترط  
 ذلك تعينه بالقتل لنا اي لنا دليل ان الله تعالى قد حكم باجال العباد اي القوت  
 المقدرة لموتهم على ما علم الله من غير تردد بان العباد متعلق بحكم اذا جاز  
 اجلهم لا يستأخرون واحتج المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا باجله بالا  
 الواردة في بعض الطاعات تزيد العمر كقوله لا يرد القدر الا الدعاء  
 ولا يزيد في العمر الا البتر وقال من احب ان ينسط في ذرقة ويوفر  
 اجله فليصل رحمه الرب بكسر الحسان وهو في حق الابوين والاقرين من  
 العقوق وهو الامة اليهم والتضيق لحرقهم صلة الرحم كناية عن الان  
 الى الاقرين من ذوي النسب والاجمل النعطف عليهم والرقق بهم والروية  
 لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالجنة جاز النقصان بالسنة او بالقتل وبانه  
 دليل على المعتزلة ميتا باجله لما استحق القتال دائما في الدنيا ولا عقابا في

لو كان الموتى



الآخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاصا في قتل العمد القصاص على وزن  
 فعال من المفاعلة وهي الساوات اذ ليس بموت المقتول خلقه اي خلق القتال  
 ولا بكسبه اي القتال والجواب عن الاول اي الاستدلال بالحاديث ان الله  
 تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة اصل سنة ثمته  
 فلما مات لقولهم عاملة سائمة وقيل لانها واو لقولهم سنوات يريد ان  
 الزيادة والنقصان بالسنة الى عمر المقتول في علمه لولا كبداب من الزيادة  
 والنقصان قيل هنا يعود الى القول الاجل والمذهب انه واحد قلنا الحق  
 تعدد الاجل بهذا المعنى غير صحيح بل ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بلا تعليق  
 فقطع القتال باجله وليس هنا مذهب لا احد كنه اي كنه الله تعالى يعلم  
 انه يفعلها اي الطاعة اما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا  
 على الطاعة وتنزيها عن المعصية والله حكم لا يحصى ويكون عمر سبعين سنة فتنسب  
 هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لم يفعلها اي الطاعة  
 لما كانت اي وجدت تلك الزيادة واصل هذا ان الله تعالى كما يعلم المعلوم الذي  
 يوجد كيف يوجد يعلم المعلوم الذي لا يوجد انه لو وجد كيف كما اخبرنا  
 عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمهم انهم لا  
 يردون لقوله تعالى ولوردوا للعاد والماتوا عنه ويمكن تاويل الحاديث  
 بان الطاعة يزيد فيها هو المقصود الاهم من العبد وهو كتاب الكمال بالان  
 عمال الصالحة التي بها تكمل النفوس النسانية فيفوز بالسعادتين وهذا  
 التأويل وان كان حسنا بحسب المعنى لكن الاول اقرب من حيث اللفظ لعدم  
 احتياجه الى تقدير شيء او يقال المراد من هذه الزيادة البركة في رزقه  
 بسبب التوفيق في الطاعة وعمارته او قاته بما ينفعه في الآخرة وصيانته

بل حال

يوجد

Copyright University



عن الضياع في غير ذلك أو يقال بقاء ذكر الجليل فكان لم يت أو جرى له ثواب  
عمله الصالح بعد موته أو يقال أنه بالنسبة إلى ما يظهر بالملك في اللوح المحفوظ  
ونحو ذلك فيظهر في اللوح أن عمره ستون إلا أن يصل رحمه فان وصل  
الرحم زيد له أربعون وقد علم الله ما يقع له من ذلك وهو قوله تعالى  
الله ما يشاء ويثبت فأنسبه إلى علم الله تعالى ومطبق به قدرة لا زيادة بل هو  
مستحيل وبالنسبة إلى ما يظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد من الحديث  
وعن الثاني أي من الاستدلال بالدلالة القطعية أنه وجوب العقاب والضمان  
أي التوبة والقصاص على القاتل تبعاً أي لا طاعة وأظهار العبودية لا تركها  
أي القاتل الممنون وهو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق وكسبه  
أي القاتل الفعل أي القاتل الذي خلق الله تعالى عقوب الموت بطريق جرى القاتل  
لأنه يمكن أن لا يخلق الله الموت عقوب القاتل لكن جري عادة الله تعالى على خلق  
الموت عقوب القاتل فان القاتل فعل القاتل كسباً وإن لم يكن خلقاً والموت  
قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه أي في الموت خلقاً ولا  
أكتساباً وبني هذا أي متى كون الموت قائماً بالميت أن الموت وجودي فيكون  
تقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد لأن المتضادين هما امران موجودان  
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت  
والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد بدليل قوله تعالى خلق الموت  
والحياة وتوجيه الاستدلال بهن الآية أن الموت كان متعلقاً بالخلق وهو  
لا يتعلق إلا بالميت وجودي وجود في الخارج فيكون الوجود الموت امر موجوداً  
في الخارج والأكثرون على أنه أي الموت عدمي أي معدوم في الخارج لا قائم بالميت  
لأن العدمي لا يحتاج إلى المحل فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم

والملكة لأن الموت عدم الحياة مما من شأنه أن يكون حياً ومعنى خلق الموت  
قدره أي قدر الله تعالى الموت والتقدير أن من الخلق لأنه يتعلق بالموجود  
والمعدوم بخلاف الخلق الذي هو بمعنى الإيجاد والاختراع من العدم إلى الوجود  
فإنه لا يتعلق إلا بالموجود دون المعدوم والأجل واحد لا كما زعم الكفري من  
المعتزلة أن للمقتول أجلين القتل والموت فإنه زعم أن المقتول ليس بميت لأن  
القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكانه يريد بالموت ما ليس بالقتل  
وإنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله أي أجل المقتول الذي هو الموت هذا القول خطأ  
لأنه يؤدي إلى أن يكون العبد مانعاً من إبقاء الله تعالى عينه إلى ما جعله أجلاً  
وهو ما فيه من الجبرته ولا كما زعمت المعتزلة أن الحيوان أجلاً طبعياً هو  
وقت موته بتخلل رطوبته وانقطاع حرارته الغديتين كما في حال الخجوة وأجلاً  
حتمية الاحترام الانقطاع بحسب الأوقات كالقتل والامراض وأجراً رزق  
وهو في الأصل مصدر سمي به رزقاً لأن الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان  
فيأكله أي فيأكل الحيوان الرزق وذلك قد يكون حلاً وقد يكون حرماً  
وهذا في التفسير أو في من تفسيره أي من تفسير الرزق بما يتغذي به الحيوان  
الهادي به راجع إلى ما خلقه لتفصيل لقوله أو في التفسير في خلقه عايداً إلى ما  
يتغذى به عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه أي معنى الإضافة معتبر في مضمون الرزق  
وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لأنهم أي المعتزلة قدروا أي الرزق تارة ونفقا  
تارة أما ظرف أي في بعض الأحيان أو مصدر وكذا مرة بملوك يأكله أي  
الرزق المالك وتارة بما لا يمنع من الانقطاع به أي بآفة وذلك أي التفسير  
المذكور أن للمعتزلة لا يكون الإحلال لكن يلزم من الأول أن يكون يلزم من تفسير  
المعتزلة على الوجه الأول أن لا يأكله مالك يأكله الدواب رزقاً لأن المالكين

سئل  
الحاكم رزق



منصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله وما من دابة في الارض  
 الا على الله رزقا على الوجوه اي النفي الاول والله للمعتزلة ان من اكل الحرام  
 طول عمر لم يرزقه الله عايدا في من الله اصله وهو يوط بالآية المذكورة  
 وقد اجيب عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الآلة عرض عنه  
 باسائه وبمبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تع مقبلة في معنى الرزق  
 يعني ان ما كان رزقا كان من الله تع البتة وانه لا رزق الا الله تع ومن يعط  
 على ان الاضافة وان العبد يعطوف على ان الاضافة حتى الذم والعقاب على  
 اكل الحرام وما يكون مستندا اي مضافا الى الله تعالى لا يكون قبيحا فلا يكون الحرام  
 رزقا لانه لا يكون لامضافا الى الله تع فانه يكون قبيحا ومركبا للتحقق الذم والعقاب  
 والى ان اكل الحرام يتحقق ذمًا وعقابا فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا مستندا  
 الى الله تع والجواب ان ذلك لا يكون مستندا للذم لانه ليس بمسئرة اسبابه باختيان  
 يعني لو قال المعتزلة انه لا رزق الا الله تعالى وحده فلا نزاع اصله وكذا لو قال  
 اهل السنة ان القبايح لا تستند الى الله تع والمستند اليه لا يكون قبيحا ولا يتحقق مركبه  
 الذم والعقاب فلا نزاع اصله فاذا لم يقل كل منهما على ما يقوله الآخر حصل  
 الاختلاف قال صاحب التمهيد الرزق في القههم للقوت المقدر وهو  
 يذكر ويراد به الملك قال الله تع ومارزقناهم بنفقون وقد يذكر ويراد به  
 الغذاء قال الله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقا والدواب لا ملك  
 لها لعدم السباب المشروعة لمكان المراد به ما حصل الاغتذاء وقيل الخلاف  
 من حيث العبادة لا غير وليد في التحقيق خلاف وهو الصواب وكل  
 يستوفي رزق نفسه اي كل حيوان يأكل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض  
 الناس يمكن ان يستوفي كالانبياء وبعضه لا لان الحرام لا يكون رزقه حلالا

كان او حراما لحصول التقدي بها جميعا اي بالحلال والحرام يعني كل احد لا  
 ينير رزقه على غيره ولا غيره على رزقه وما زاد على غيره من طوكاته وقت  
 حياته فهو ليس من رزاق بل هو من رزاق من ينفع به بعض ولا ينفع  
 ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لانه قدس الله تعالى غذاء خلقه  
 بحسب ان يأكله اي الغذاء وينفع ان يأكله غيره واما معنى الملك فلا يمنع  
 اي يكون الرزق بمعنى الملك كما قال المعتزلة هو مملوك يأكله المالك ان  
 يأكله غيره وبعض اصحابنا نظر الى انواع الاطعمة في رزاقا ويومر  
 بالاتفاق والله يضل ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء  
 لانه الخالق وحده اي يقدر ويحدث ضلالتة من يريد ضلالتة ويوجد  
 هدايته يعني لا يتحقق الضلالة وتفي سلوك طريق لا يوصل الى المطر ولا  
 اي وجدان ما يوصل الى المطر الا بالارادة الله تعالى لانها من الممكنات  
 ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تع بوجوده واصل الضلالة  
 الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه وفي التقييد اي  
 بالمشية في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء اشارة الى انه ليس  
 المراد بالهوية بيان طريق الحق على ما قاله المعتزلة لانه اي البيان عام  
 في حق الكل اي في السلم والكافر ولا الاضلال عبادة من وجدان العبد  
 ضالا المصدر مضاف الى المفعول اي وجدان الله تعالى العبد ضالا كما  
 زعمت المعتزلة او تسميته اي العبد ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك المشية الله  
 رزق لقول المعتزلة يعني ان خلق الضلال مخصص بالله تع مقيد واما قوله  
 او التسمية فليست بخصوص لله تع بل هي نسبة الوجدان والتسمية الى  
 العبد فلا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق

لا يمكن  
 مطلقا  
 والله يضل ويهدي من يشاء  
 ههنا



الضلالة بالمشية معني لانه ليس ماما في حق الكل بخلاف الوجدان والشمسية  
ثم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر  
وهو ان يقال لانه ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وان الافعال عبارة  
عن خلق الضلالة والاما جاز اضافة الهداية الى النبي م بان يقال  
ان النبي م ما يرد ولا اضافة الضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل لما  
الملازمة فلان من الله تعالى ليس جازي واما بطلان الثاني لانه جاز  
الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق والاضلال  
عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب بقوله قد يضاف الهداية الى  
النبي م مجازا الجاز هو الكلمة المستولة في غير ما وضع له في اصطلاح  
المخاطب من جازي لم يجوز اذا تعذر اذا استعمل اللفظ في معناه  
المجازي فقد جاز مكانه الاوتي وموضع الاصلي فليحذر هذا يكون المجاز  
مصدرا بامتناعه من مجوز يستعمل بمعنى المفعول ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير  
ما وضع له وقد يوجه بان المستعمل جاز في هذا اللفظ عن معناه الاصلي الى  
معني آخر فهو عمل الجواز فليحذر هذا التوجيه يكون المجاز لم مكان بطريق التنبه  
كما في قوله تعالى وانتك لتهديني الى صراط مستقيم والمراد به البيان والدعوة  
كما سندا الى القرآن في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم كونه سببا  
للاهتداء وقد سندا للاضلال الى الشيطان مجازا في قوله تعالى ولا ضللتهم  
القول الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غير بجملة واحدة فكان المراد ما قلنا  
كما سندا الى الاصنام مجازا كقوله تعالى فكايه عن ابراهيم م واجبتني وبنيت  
تعبدا للاصنام ربنا انهم اضللت كثير من الناس ثم المذكور في كلام المشايخ  
ان الهداية عندنا اي عند اهل الحق خلق الاهتداء ومثل هذا فلم يهتد بنا

جواب من سأل مقدر تقرير الله اذ كان الاضلال والاهتداء خلق الله تعالى  
وكيف يكون لقوله هذا لم يهتد معني لانه كان معناه ح خلق فلم يخلق فلا  
يكون له اذن معني فاجاب بقوله مجاز مرسل من قبيل ذكر اللزوم واردة  
اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلزم خلق الاهتداء عن الدلالة و  
الدعوة الى الاهتداء وعند المعنوية بيان طريق الصواب وهو ببط بقوله  
انتك لتهديني من اجبت يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب  
لم يكن لقوله تعالى انتك لتهديني اي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان المهدي  
بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي م ببيان طريق الصواب لمن احبته ونفي  
فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال  
لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله فوجد عن ابا جهل وعبد الله  
ابن ابي امية بن المغيرة فقال النبي م يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك  
بك بها عند الله قال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب  
فلم يزل رسول الله يقرضها عليه ويعاونه تلك المقالة حتى قال ابو طالب اخر  
ما لكم به وانا على ملة عبد المطلب واما ان يقول لا اله الا الله فانزل الله  
تعالى في ابي طالب وقال الله تعالى لرسول الله انتك لتهديني من اجبت  
ولكن الله يهدي من يشاء قوله من اجبت يكون على معنيين احدها  
اجبته للقربة والاخر اجبت ان يهدي ولكن الله تعالى يهدي من يشاء بدينه  
وهو اعلم بالمهتدين يعني من قدر له الهدي وبقوله عليه السلام اللهم  
الميم عوض من يا ولدك لا يجتمعان وهو من خصايص هذا الكلام كدخول  
يا عليه مع لام التعريف وقطع هزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله  
انما بالخبر فحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهزته اهتدا



قوى مع انه بين النبي والطريق وولم الى الاهتداء ليجي ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله اللهم اهدي قومي معنى لانه عليه السلام بين طريق الصواب لقوله مع لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو مع منه مع لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدالة الموصلة بالفعل الى المطر وعندنا الدالة على طريق الوصول الى المطر وان كان حصل الوصول والاهتداء ولم يحصل وما هو الاصل للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى اي من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصل للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء في انه هل يجب على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شيء من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشارع الذي هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء ولا انه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يتحقق تاركه الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو مع على الله تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكباير قبل التوبة وان يفعل الاصل للعباد في الدنيا ههنا لا يفعل القبيح لها عقاب واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية واما الثواب فهو يقع مستحق مقرب بالمعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكليف والطاعة واما الاصل فواجب عليه ان يفعل للعباد الاصل واما العقاب قبل التوبة على الكباير فواجب عليه عقابا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بغير القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء وانفق الفريقان على

ان الله تعالى لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء وانفق الفريقان على

وجوب الاقدار والتكليف والالما خلقه كافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة الاصل ان يكون مؤمنا وغنيا ولما كان لا اي الله تعالى منة على العباد بسبب اعطائهم النعم وتحقيق شكر في الهداية واذا كانت انواع الخيرات لكونها اي المذكورات اداء للواجب واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك وقيل الجواب الحكمة وقلنا لا يفتن من الامتنان الايري ان منة الوالد الشفق واجب على ولده عقل وشرعا مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه ولكنه ارحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحيح فالجواب رحمة وحكمة لا ينافي وجوب امتنانه على عباده ولما كان امتنانه اي الله تعالى على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جبريل لعنه الله او جعل الله لكل منهما اي من النبي عليه السلام وابي جبريل لعنه الله غاية مقدوره من الاصل له قيل التسوية بين النبي عليه السلام وغيره فيما يوجب الحكمة كما عطاء القدرة والعقل والنبوة والتأييد بالملك عليهم والله فضل انبياءه باعطاء النبوة والعقل الثام والتأييد بالملك فلما امن عليهم فوق ما يمن على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة ولما كانت سوال العصية اي الحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم اعصني والتوفيق وكشف الظلم اي دفع البلاء والبسط اللهم البسط الحصب والرضا عطف تغير معنى خبر كان قيل السؤال من اسباب الحكمة الموجبة للاجابة ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حي كريم اذا رفع عينه يدركه شيء ان يرد لها صغرا معنى الحياة تغير واكثر يقول الان من حقوق ما يعاقب به ويذم والحياة في حقته مع فخذ على مقتضاه وهو وجوب الاجابة لانه ما لم يفعل الخير المستر في فعله راجع الى الله والهاء عايد الي ما في حق كل واحد فهو مقسومة اي ضد المصلحة له اي لكل واحد يجب على الله تعالى تركها اي ترك المفسدة ولما بقي في قدره الله تعالى بالنسبة الى مصالح

واذا ضمه



العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري العذر والعذر واحد فاذا قسوا فحقوا  
العين لا غير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون القسم بلوك ولعمري فلانوا  
الاخف ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصل بل اكثر اى مفاسد اكثر اصول  
المعتزلة اظهر من ان يحفى واكثر من ان يحفى وذلك اى الفساد لقصور نظرهم  
اى نظر المعتزلة في المعارف الالهية اى العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته  
النبوتية والالهيّة وسبح قيس الغايب عن الحسد على ان ههنا طباعهم وغاية  
مستهم اى تمسكهم في ذلك اى وجوب الاصل ان ترك بخلاف سخرها ان مع الله  
وخبر في موضع رفع بكونه خبر مبتداء ومبتداءه غاية قالوا الحكيم اذ امر  
بطاعته وقدر ان يعطى المأمور ما يصد به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما  
من زمره الجحلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعط القدرة ليترك بها او لم يعطه  
بالصلوة هذا واجب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء  
ومعاونة الانصار جوابه انه منع ما يكون حق المانع اى اللائق على الله تعالى  
ان يمنع وقد ثبت الواو للحال بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب  
اى عواقب الامور يكون اى منع المذكور مخض عدل وحكمته يكون مع  
اسمه وخبر في موضع رفع بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون وقوله  
وقد ثبت جملة معترضه يعنى ان رعاية الاصل لعبه حق المولي وقد ثبت  
انه حكيم فلو منع الاصل من عبه كان ذلك حكمة فلا يجب عليه رعاية الاصل  
قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصل كان منه  
واجبا الحكمة كوجوب الاصل عند حكمته ولذا قال في الكشف فان تفقروا فانكم  
انت العنيد الحكيم اى تفقروا لهم فليس بخارج عن حكمتك يجوز مغفرتكم الكفر اذا  
اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاص مطلقا بل

مجلس القضاة الكائن  
عند القضاة الكائن  
والمجلس

عمره  
علاء الحقین

دلیل لائقہ - لا لاویجی



كفار وعصاة فالعذاب بالذكر اجدر اى اليق من ذكر تنعيم اهل الطاعة  
اي تخرج تنعيم الطاعة ايضا اولى من تركه ولان النصوص الواردة في عذاب  
القبور اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب من الاقتصاد  
على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة وسؤال منكرو وكثير اى من اصول  
اهل الحق ان سؤال منكرو وكثير ستميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفها ولم يرها  
مثل صورتها والتكثير بمعنى المنكور من تكرار ما لم يعرفه احد والمنكر بمعنى التكثير  
وهما مكان يدخلون القبر فيسئلون العبد عن ربه وعن دينه بان يقول  
من ربك وما دينك ومن نبينا قال السيد ابو الشجاع من المشايخ ان  
للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عند البعض والاصح ان الانبياء لا يسئلون لان  
غير النبي يسئل عن النبي فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال المؤمنين بالا  
وتوقف ابو حنيفة رحمة الله عليه في اطفال المشركين في السؤال ودخول الجنة  
وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا اخدا لما للهو منين وهم الغلمان  
المذكور في الكتاب الكريم ثابت كل من هذه الامور الثلاثة بالدلائل السبعة  
لانها امور ممكنة قيد بالامكان لان الممنوع الذي اخبر به الصادق يجب  
تأويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم اخبر بها الصادق اي النبي صلى الله عليه  
ما نطق به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا  
النار من نار يَنُورُ نُورًا اذ انفس لان فيها حركة واضطراب والنور  
مشتق منها الضمير في عليها عايد الى النار ومعنى القد واول النهار ومعنى  
العشي هو آخر النهار من عشي العين اذ انقص نورها ومنه الاعشى  
ويوم يقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدة العذاب قال ابن عباس  
رضي الله عنه يعرضون ارحم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي

في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اخبر بها الصادق اي النبي صلى الله عليه وآله وسلم

في قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يعرضون عليها غدوا وعشيا

قوله النار يعرضون عليها اشدة العذاب  
غدوا وعشيا ويوم يقوم الساعة  
قوله ادخلوا آل فرعون اشدة العذاب

عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضي الله  
عنه ارحم في جوف طير سوديرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم  
ارواح الشهداء في جوف طير خضر تاوي الى قناديل متعلقة بالعرش وارواح  
آل فرعون في جوف طير سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على  
على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه تعرض عليهم  
النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما  
النار مبتدأ ويعرضون خبر والثاني ان يكون بدلا من سؤال العذاب ويقرأ  
بالنصب بفعل مفعول يعرضون عليها تقدير يعقلون النار ونحو ذلك  
ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضع طال اما من النار او من آل  
فرعون ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدة العذاب وانه لما كان اشدة  
العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا قوله ادخلوا ابوصل النهر  
يكون آل فرعون منادي بخدف حرف النداء تقدير يا آل فرعون ويقرأ بقطعا  
وكسر الحاء يكون آل فرعون مفعول الاولي اي بقوله الله تعالى للملك ليكة يعني  
يقال يوم القيمة ادخلوا آل فرعون قرا ابن كثير وابن عامر وابوعمر ادخلوا  
بضم الالف وهكذا قرا عاصم في رواية ابن بكير والباقون بنصب الالف كسر  
الحاء فمن قرا ادخلوا بضم الالف فعناه ادخلوا يا آل فرعون اشدة العذاب  
فصار الال نصبا بالنداء ومن قرا ادخلوا بالنصب معناه يقال للحرز ادخلوا  
الفرعون يعني قوم فرعون اشدة العذاب يعني اسفل العذاب وصار الال نصبا  
لوقوع الفعل عليه وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا الفاء التعقيب فيكون  
ادخلهم النار تعقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في  
القيمة فاما هو عذاب القبر وقال عيسى بن مريم هو اي استمعوا من البول فان كثرت

قوله ادخلوا آل فرعون اشدة العذاب  
قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا  
قوله ويوم يقوم الساعة

Copyright



عذاب القبر من وقال مع ثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر  
 اذا قيل اي ثبت الله الخ اذا قيل له اي ثبت من ربك وما دينك ومن نبيك  
 فيقول الميث ربنا الله وديننا الاسلام ونبي محمد صلى الله عليه واله والمراد بالقول الثابت  
 كلمة لا اله الا الله وقال مع اذا قيل اي وضع الميت هذا دليل على سؤال منكروكم ان  
 مكان اهودان اذرقان عينا يقال لاجدهما منكروكم والاخر كبير الى اخر الحديث  
 وقال مع القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران روي بسبط  
 عن النبي رضي الله عنه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اقامه ملك فينج  
 الوجه لهود اللون من الرخ فاذا رآه قاله ما ابعج وجهك فيقول كذلك  
 كان عملك قبيحا فيقول ما انت بذكر فيقول كذلك كان <sup>ملك</sup> فيقول  
 من انت فيقول انا ملك فيكون معه في قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة  
 قال له اني كنت احمك في الدنيا بالذات والشروات فانت اليوم تحملني  
 فركب على ظهره حتى يدخل النار قال كذلك قوله مع ومع يحملون اوزارهم  
 على ظهورهم ويقال هذا على سبيل المثال انهم يحملون اوزارهم بعين وبال  
 ذلك ويقال وقرت ظهورهم من الاثام واصد الوزر في اللفة الثقل قال  
 المفرون ان المؤمنون اذا خرج من قبرهم <sup>استقبله</sup> اصن من صورة والطيب  
 ريحا فيقول انا ملك الصالح <sup>قال</sup> ركبته في الدنيا فاركني انت اليوم  
 فذلك قوله يوم نحشر النقيين الى الرحمان وقد اى ركبانا وبالجملة الا ان  
 الواردة في هذا المعنى اي في عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكروكم  
 كالميزان والصلح الصراط متواترة المعنى وان لم يباغ احادها صلت التواتر  
 اي متواترة بطريق الاحمال وان كانت جزئياتها لا يبلغ حد التواتر وانما  
 عذاب القبر وتنعيم وسؤال منكروكم بعض المعتملة والوافض اول الدوافض

استقبل

العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علي وان جبرائيل قد اخطاه  
 ويصلون عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى <sup>محمد</sup> رسول الله والذين معه  
 اسنداء على الكفار والآية وقال الله عز وجل ما كان محمدا با احدين رجالكم  
 ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها  
 الموت الا الموتة الاولى اي الموت في الدنيا وقوله تعالى امتنا اثنتين واثنتين  
 اثنتين ولو في القبر احياء كان الاحياء ثلثا في الدنيا وفي القبر وفي الحشر  
 لان حيا القبر يعقبه الموت والامانة اثنتين فالمتوفان في الدنيا والقبر و  
 كذا الاحياء وترك حيوته الآخرة لانها معانية عند قولهم احييتنا قبل اثبات  
 الواحد في الآية الاولى بطريق المحصر فينبغي الزيادة واما حيوته القبر فتنتهي  
 الى الحشر والامانة عذابا وتنعيم لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حيا  
 الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلث لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك  
 له فتعذبه محال وجوز بعض المعتملة تعذيبه لوقى بلا حيوة ليست  
 بشرط الادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول  
 قال ابن الدواني كل ميت حتى يدرك لكن انجزته الآفة عن الافعال  
 الاختيارية اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا  
 وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقولة كما في المجوس  
 فعمل الروح بعد خراب البدن يبقى خلقه بعنصره لكن لا يتحرك لعدم كونه <sup>مفترقا</sup>  
 في حركته وتعرف والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء اي  
 اجزاء الميت او بعضها نوعا من الحيوة قد ويكون يدرك الام اوله التنعيم  
 اقنع اهل الحق على انه لا يعيد في القبر حياة لكن <sup>توفقوا</sup> توفقوا في انه هل يعاد  
 الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة

في الدنيا والآخرة احييتنا  
 اثبات الواحد والاثنتين لا يتصور  
 الزيادة وقوله  
 امتنا اثنتين  
 احييتنا

لان الحيوة م

العنصر

توفقوا

Copy ersity



التي من شأن الافعال الاختياري قيل ان كتاب المعايير انما هو باختيار الروح  
وشعوره فلا بد من عودته لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى  
عوده الى البدن وهذا لا يتلزم بهذا جواب سائل وهو ان يقال ان في خلق  
الله تعالى نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المودية الى النزع الجديد ولزم  
ان يتحرك الميت ويفترب في قبره ولزم ان يرث العذاب عليه واللوازم كلها  
باطلة وكذا المذموم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يتلزم اعادة الروح الى  
بدنه ولا ان يتحرك ويفترب او يري اثر العذاب عليه في الميت وبهذا نخرج  
الجواب عن شبهة الكثر بانه تضع الميت في قبره وتراه باقيا جالسا وتضع الميت  
في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر يدرك ان القادر على احيا  
قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الضيق او تضيقه واتفق اهل الحق  
على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلذا لم يعرف  
حياته لا يكمل عليه جوابه بتمكرك وتكبير لان الروح ينطق بنطق سمع كمنطق  
السان والملك يسمع حتى ان الفرق هذا دليل على عدم الالتزام في الماء او النار  
في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن قال  
في عجائب ملكه وهو عالم الشاهد المحسوس وملكوته وهو عالم المغيبات  
وقد ارب قدرته وجبروته لم يتبعه امثال ذلك فضلا عن الاستحالة ونسب  
اما على الحال او على المصدر واعلم انه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم  
افرد المصالح احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو مبني  
بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم انه لما كان احوال القبر مألوفة  
متوسطة لانها مزية الدنيا وبداية الآخرة بين امر الدنيا والآخرة او مألوفة  
ثم لتقل حقيقة الخلد وتفاصيل ما يتعلق بأحوال الآخرة ودليل ذلك اي

ما يتعلق بأحوال الآخرة انما امور مملكت احببها الصادق الى الرسول ومن  
ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما حقيقة واحدة  
واعتناء بانه يعني ان المص لم يصرح بحقيقة كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر  
بازاء كل واحد منها قوله حق فقال والبعث وهو ان يبعث الله الموتى جميع ميت  
من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية وهي الاجزاء التي يكون الحيوان خلقية عليها  
وهي الباقية من اول العمر الى اخره ويعيد الارواح اليها حق لقوله نعم قل خشيتم الله الذي  
استنشاها اول مرة في جواب من قال من يحيى العظام وهي رميم وقوله نعم انك  
يوم القيمة تبعثون الى غير ذلك من النصوص العاطفة الناطقة الدالة بخبر  
الاجساد وانكر في البعث القلا سفة على امتناع المعدوم بعينه يعني شبهة  
ان خلد الاجساد لا يتم الامح القول بصفة اعادة المعدوم لكن منافع لانه لا  
يتصور بان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اشخص  
قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون  
لذاته او لمفعله لا جائز ان يكون لمفعله والآن مع وجوده ووجوده كذا في سبيل  
ثانيا كما لا ينبغي اولاهم العدم ينقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له الوجود والى  
ما لم يبق له الوجود كما ان المعدوم لا ياتي الى ما لا يوجد فمع  
الاعادة ان يبذل الله تعالى بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود و  
بعبارة اخرى ان الشيء اذا عديم فانه بعد العدم جائز الوجود والله  
تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادة بعد  
العدم وهو مع انه لا دليل لهم عليه اي على امتناع اعادة المعدوم بعد بده  
غير مبني بالمقصود قوله وهو مبتدأ غير مضر خبر لان مراد باننا  
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية التي صارت بها حال التولد وهو العن

في البعث

شبهة

سلسلة

الذي سبق له الوجود  
ينقسم



الاربعة للانسان ويعيد سر وجه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعلوم او لم  
 يسم اعلم انهم اختلفوا في ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع  
 بعد تفرق الاجزاء والحق التوقي وهو اختيار الامام الحرمين اقول يدل قاطع  
 سمي على تعيين احدهما اجمع من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع  
 الصحابة وقوله كل هذا لا وجه وقوله كل من عليها فان اجيب عن الاول  
 بان الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخصوا في البحث عن كيفية فناء العالم  
 وعن الآيات بان هلاك الشيء من وجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا  
 الفناء عرفاً والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان يبقى دلالة على وجود  
 الصانع وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان اجيب عن  
 الاول بان الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخصوا في البحث عن كيفية  
 فناء العالم وعن الآيات بان هلاك الشيء من وجه عن الصفات المطلوبة  
 منه وكذا الفناء عرفاً والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان يبقى دلالة على  
 وجود الصانع وقوله هو الاول والاخر معناه الاول من كل شيء والاخر منه  
 فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرق بالالوهية وصفات الكمال  
 وهذا سقط هنا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله يجمع الاجزاء الا  
 ما قالوا اي قال الفلاسفة في دليل امتناع اعادة المعلوم بعينه وامتناع  
 حشر الاجساد انه لو اكل انسان انسانا اخر بحيث صار اى المأكول جزءا منه  
 اى من الأكل فذلك لنا بجمع المياه واللايم بجمع ذوا الكفا مشار اليه وكلاهما  
 اشارة الى الموضع الاجزاء اى الاجزاء التي كانت مأكولة ثم صارت جزءا للأكل  
 اما ان يعاد فيهما اى في الانسانين هو محال لان يكون جزءا واحدا بعينه  
 في آن واحد في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون الا جزءا واحدا

...  
 التوقي  
 والآيات

اجزاء فذلك اشارة الى بيان سقوط ما قالوا لان المعاد هو الاجزاء الباقية من اول  
 الامر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الأكل فاننا نعلم ان الانسان باق من الاجزاء  
 التي يحصل من الغذاء يتراد عليه وينزل وينقص وكذا السهين والرهزال وسائر  
 الاوصاف فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة  
 فان قيل من طرف الفلاسفة هذا الى بحث قول بالتشريح والطائفة النسانية  
 للخلق روح الانسان بيد انسان آخر نسخا وببدن حيوان آخر مجازا وبجسم  
 نباتي فسخا وبجسم جمادى فسخا في الفسوخ ازالة الصورة عن الشيء وابتنائها  
 لغيره كنسخ الظل للشيء لان البدن المتكليس هو الاول لما ورد في الحديث  
 من ان اهل الجنة من بيان ما في ملائكة مرة كجرح وجمع الاجزاء وهو الذي يشرح  
 على جسده والمرد وهو غلام لا يشرح على ذنبه وقيل ان جمل جزءه على سوى الذين  
 وجاء من ربهم لئلا يكون كان تغيير الوضع الجرد وان حمل على العموم كان مرد  
 صفة الجرد لم يتولد لان الجرد قد تناوله العموم فلا حاجة اليه قيل ان فيه التقديم  
 الى مرد جرد فيحمل الجرد على المرد والجرد على سائر الاعضاء سوى الرقبة هذا  
 الحديث يويد كون البدن المتكليس الاول بحسب الشخص وكذا قوله تعالى  
 كلما نفخت جلودهم بدلناهم غيرهم فان اتفقوا في ان الاطفال يحشرون بعد  
 نفخ الصور في تلك الصورة واما قبله ففيه قالوا به طفل وان الجنين في بطن  
 مثله احد قال اهل اللغة اصل جنين جنين وهو يبرأ لها قصر غدت الفتاة  
 وشدة النون فتسمى جنين وقيل معرب من كذا فكل يعنى كل من جنين ومن ههنا  
 اى من ان يكون القول بالبعث قول بالتشريح من قال ما من مذهب الاول للشيخ  
 فيقدم راسخ ثابت قلنا من طرف اهل الحق انما يلزم التشريح لو لم يكن البدن  
 محمولا قاسم الاجزاء الاصلية للبدن الاول في لم يكن المفارقة بينهما وان

...  
 التوقي  
 والآيات

من كذا افكن يعنى كذا



وان سيج ذلك اي تعلق النفس للبدن الذي هو المخلوق من الاجزاء الاصلية  
للبدن الاول تدعى كان نزاعا في مجرد الاسم اي النزاع يكون لفظيا غاية ما هي  
في هذا المثل اعادة الروح وتسميم تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح  
الى مثل هذا البدن اي الذي هو مخلوق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قائمة  
على حقيقة اعادة الروح سواء سيج تناسخا ام لا والوزن حق اي من جملة اصول  
اهل الحق ان الوزن لا اعمال الكفار والمسلمين حق لقوله تعالى والوزن يومئذ  
الحق فيه وجرمان احدهما الوزن مبتدأ ويومئذ خبر والعامل في الظرف عند  
اي والوزن كائين يومئذ والحق صفة للوزن او خبر مبتدأ محذوف والثاني  
ان يكون الوزن خبر مبتدأ محذوف اي هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز  
على هذا ان يكون الحق صفة للوزن لانها لا يفصل بين الصفة والموصوف والميزان عبارة  
عما يعلم بمقادير الاعمال فذهب كثير المفسرين الى ان له كفتان ولسان وشاخص  
وقد ورد في الخبر الصحيح تغير ذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفية تماثيل  
كيفية يجب تاويله عند المفسر لانهما اهل الشبهة كسئلة الرؤية بخلاف ما يحيل  
ذاته حيث يجب تاويله عند اهل السنة كسئلة الجرنة والجمية ولكن المفسرة  
ذاهبين الى ان المراد بالوزن في الآية هو العدل والادراك فميزان الالوان هو  
البعير والاصوات السمع والمعقولات العقل فلذا ذكر بلفظ الجمع قال الله تعالى  
فاما من ثقلت موازينه الآية والآفا مشهور ان الميزان واحد اجيب بالجمع  
للتعظيم وقيل لكل كلف ميزان قيل لفظ ان ثقلت تعدد بالنظر الى  
الشخص وان اتخذ ذلك لان الاى الاعراض ان امكن اعادتها لم يكن وزنها اي  
لان اول ان اعادته الاعمال ممكنة وليس سئلنا انه ممكنة لكن لا يمكن وزنها لانها  
ليست لها خفة ولا ثقل لانها لا يكونان الابلالة مقدار ولا مقدار للاعمال

ولانها معلومة لله تعالى فوزن ثبت والجواب عن استدلال المعتزلة انه قد  
ورد في الحديث ان كتب الاعمال اي الصحايف التي كتب الحفظ في الدنيا  
هي التي توزن فلا استحالة هذا جواب عن الاستدلال الاول وروي عن ابن  
عباس رضي الله عنه توزن الحسنات والسيئات في الميزان فاما المؤمن فيوزن  
بعمله في احسن صورته فيستعمل حسنة على سيئة واما الكافر فيوزن  
بعمله في اقع صورته ويستعمل سيئة على حسنة وقال بعضهم لا يوزن عمل  
الكفار وانما يوزن الاعمال التي بازائها الحسنات وقيل انه بما تخلق في  
كفة ميزان لاعداء ثقله في كفة ميزان الاستقامة خفة وهي علامة للسعادة و  
والشقاوة قيل يجعل الحسنات اجاما لطيفة نورانية والسيئات اجاماء  
ظلمانية قال ابو بكر رضي الله عنه انما ثقلت موازينه من ثقلت موازينه يوم القيمة  
باتباعهم في الدنيا الحق وثقل عليهم وحق لميزان لا يوضع فيه الا الحق ان  
يكون ثقلنا وانما خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفة  
عليهم لميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يحق وعلى تقدير تسليم هذا جواب عن الاستدلال  
الذي للمعتزلة كون افعال الله تعالى معللة بالاعراض لعل في الوزن حكمه غرض الحكمة  
احكام الشئ واطلاق من الخلل لا تطلع عليها يعني لانهم اولا ان افعال الله تعالى  
التي من جملتها الوزن معللة بالاعراض والعلة القائية بل انها ليست معللة بها  
فيجب ان يوزن الاعمال معلومة له حكمه لان فعلها وعدم اطلاقها عن الحكمة لا يوجب  
الثبت والكتاب اي من جملة اصول اهل الحق الكتاب حق الميث اي المكتوب في  
طاعات العباد ومعاصيهم يوثق بصفة الكتاب او حال المؤمنين بايمانهم  
والكتاب بها يلهم وراؤهم حق لقوله تعالى ونخرج لهم يوم القيمة كتابا يلقيهم  
منشورا اي مفتوحا قوله يخرج يقرأ بضم النون ويقراء بياء مضومة وباد مفتوحة

من خفت موازينه

مطلب  
الكتاب حق



وراه مضمومة وكتبا حال على هذا اي خرج عليه مكتوبا ويلقاء صفة للكتاب  
ومشورا حال من الغير المنسوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب وقوله نعم اما  
من اولى كتابه يمينه سوف يحاسب صاحبها اي سرك لا يناقش فيه  
كما يناقش اصحاب الشمال وسكت عن ذكر الحجاب يعني لم يقل المص والحجاب  
حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق الكفار بالكتاب والحكمة في الكتاب  
ان المكلف اذا علم ان الاعمال مكتوب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ان يخرج  
عن المعايير وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عقوبه واستتر لم يخش  
اختاره من خذمة المتطلبين عليه وانكر المعصية زعماءهم انه عبث والجوا  
مامر والسؤال حق اي من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله عن العباد حق  
لقوله ان الله تعالى يولي المؤمنين من ان يؤتوا قرب كرامة لا قرب مسافة لان  
الله تعالى من قبض كبره اي حفظه ومعاونة ويسره عطفه فخير وتقول  
الله تعالى اعرف ذنبك كذا فيقول نعم اي رب حتى قررت اي جعله مقرا بان ظهر  
ذنبه وانجاؤه الى الاقرار ورأى في نفسه اي رأى المؤمن في ذاته والواو  
انه قد هلك قال الله تعالى الذنوب عليك في الدنيا وانا اغفرها لك  
اليوم تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لا يؤفها يومئذ الا الله وانما لم  
يقدر اناسه بها عليك لان التوبة في الدنيا كان بالكتاب العبد ايضا فيعطى  
كتاب حسنة واما الكفار فخرج من تمت الحديث والمنافقون فينادي  
على رؤس الخلايق اي وسط الخلايق هؤلاء الذين كذبوا الالفته الله على  
الظالمين والكذب هو الخبر من الشئ على خلاف ما هو به الا في تفتيح الكلام  
لشبه الخاطب وقيل معناه حقا فيقول الله العبد والطريق يقال للشيطان العبد  
لبعض من الرحمة اذا اتى عن اثنان فان كان احدهما مستحقا للجنة رجعت

السؤال حق  
يدل المؤمنين  
اي يعجزون

معنى كلامه

اصل اللعنة

اللجنة اليه وان لم يحق احدها اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد  
هناك موضعا فتخذر فارجع الى الذي تكلم به ان كان اهلا وان لم يكن اهلا  
كذلك رجعت الى الكفار وفي بعض الرواية الى اليهود وهذا السؤال في الموقف  
عند الحجاب واما قوله لا يسئل من زينة النساء ولا جان فحين حشر وامن  
قبورهم الى الموقف قبل مواقف القبطى الفاسدة وقيل تخشون الفاقيل على  
المؤمنين الف سنة وكما فرين تخشون الف وقد ورد في الحديث انه يكون  
على المؤمنين قدر صلوات مكتوبة صلواتها في الدنيا والحوض حق اي من جملة اصول  
اهل الحق كحوض حق لقوله انا اعطيتكم الكور قال عرج في الجنة وكذا  
فيه رتي وقيل ان حوض في الجنة وقيل اولاد النبي واتباعه وعلماء امته  
والقرآن ولقوله مع حوضي سيرة شري وزواياه اي اطرافه سواء ماؤه  
والاصل في ماء مودة لقولهم ما هت البركة تمن وفي الجمع امواه فلما كانت  
الواو وانفتح ما قبلها قلبت القاف ابدلوا من الراء هنة وليس بعينين ايضا  
من اللبن ورجله اطيب من المسك وكيناته جمع كوز كنز من نجوم السماء  
والهزة في السماء بدل من واو قلبت هزة لوقوعها طرافا بعد الف زينة من  
شرب فلا يظلم اي ولا يعطش ابدا والاحاديث فيه اي في اثبات الحوض كثيرة  
فان قلت اذا لم يظلم ابدا انقطع المنلذاذ قلت يجوز المنلذاذ بهجمات آخر  
غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا ينفذ  
فيها بالظلم ابدا والراط حق اي من جملة اصول اهل الحق ان الراط حق وهو  
جسد مدود على اثنين جهنم اي ظهر جهنم اوق من الشئ واحدا من الشيف  
بعضه اي يمزج ويختل فيه اقدام اهل النار اعلم ان الراط صورته راط الله  
وضوء شربة لعماد في الدنيا فمن استقام في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم

نأ  
القيمة

السؤال حق  
يدل المؤمنين  
اي يعجزون

معنى كلامه

اصل اللعنة



فقد زلزلت الارض زلزلة عظيمة وكل عمل تكسب في الدنيا يتمثل بصورة ينشأها  
يوم الحشر ولذا قال يَوْمَ يُجْزَى النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَشْرَةَ اَصْنَافًا في صورة  
الحشر والوزن وَنُحْوَذِكُ وفي الحق ليلة البدر وذلك حسب اعمالهم  
الحسنة والسيئات وَأَنزَلَ الْمَغْرِبَ لَانَّهُ لَا يَكُنُ الْغُورُ عَلَيْهِ فان امكن فهو  
تغريب للمؤمنين وَأَصْبَحَ السَّارَ لِمَنْ طَرِيقُ الْجَنَّةِ والى النار المشار  
اليه بقوله تعالى يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ وَهُمْ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وقوله قَالَ اللَّهُ تَعَالَى  
إِنِّي جَاعِلٌ لِلْإِنسَانِ أَحْسَنَ حَالًا وقيل العبادات من الصلوة والزكاة والصدقة  
والمجاهدة وَأَنزَلَ الْمَغْرِبَ لَانَّهُ لَا يَكُنُ الْغُورُ عَلَيْهِ وقيل عطف تغريب  
على المؤمنين حتى منهم من يجوز لهم كالبروق الحافظ اي اللامع ومنهم كالبرق  
الهامية ومنهم كالجواد وهو النور الذي يتحرك بسرعة الى غير ذلك مما وجد  
في الحديث كالمشي على الماء والطيران في الهواء وَالْجَنَّةُ حَقٌّ الْجَنَّةُ الْمَدِينَةُ  
الْجَنَّةُ وهو مصدر جنة اذا سترت شي به بِخَيْرِ الْمَضَلَّةِ للثفاق الْمَضَلَّةُ للهباء  
كانت بستر ما حته ستره واحده ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثرة المضلة  
ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا  
ما اعتد فيها للبشر من النعم والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة  
في بيانها تظهر من ان الحق والكن من ان يحبس لم يرد صريح في تعيين مكانها  
والاكثر من على ان الجنة فوق السموات مع تحت السبع وحت الثور بقوله  
تَعَالَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَ جَنَّةِ الْمَأْوَى ولقوله عَمَّ سَقْفُ الْجَنَّةِ عَرْشُ  
الرَّحْمَنِ والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العلم الخبير قيل  
ان الجنة الماوي بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند السدة لا يتقدم كون كل  
جزء منه عندها فان الارض عندك وليس كله جزء عندك واما الحديث

مطلب الجنة حق

مطلب النار حق

نص

فانما يقين سقا الجنة لا الجنة بل الظان الجنة ظهور جمال الحق والنار  
ظهور جلاله باي محل كان الايري ان المصلوب في الهواء والمأكول في  
البطون معذب بالنار ومتعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقنع تعيين  
المحل وكفى بك حجة على هذا ما روي انه صلى صلوة الخوف فقال لو اياي رآه  
الله رأيتك تناولت شيئا ثم تأخرت فقال اني رأيت الجنة فتناولت  
منها عقودا ولو اخذته لاكلتم فيه ما بقى الدنيا وقال ع الجنة اقرب الي  
احدكم من شراك نعله وكذا النار تمسك المكرون اي القلعة بان الجنة  
موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارضين وهذا في عالم العناصر  
محال لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالأكبر لا يكون موجودا  
في الاصغر لانه لا يعلم او كانت موجودة في عالم الافلاك او في عالم آخر  
خارج عنه مستلزم وهو ايضا محال لاستلزامه الخرق والالتيام وهو  
بطلان الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثل يقولون بالجنة  
والنار وسائر ما ورد به شرع لكن قالوا في عالم المثل لان جسد الحسوات  
كما قاله الاسلا ميون قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد حكمنا عليه  
في موضع وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرر وتاليه  
لان قول موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انها  
انما خلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانها لو وجدت الآن فاما في عالم العناصر  
او في عالم الافلاك او عالم آخر والكل مع كما قاله الحكيم وزعم من دليلهم  
نفي وجودها مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان  
افتناء هذا العالم واليجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك  
فيه فاعلم لنا قصة آدم وحواء وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم وولم يكن

Copyright

University



كانت على شفتيها

الجنة التي عليه النوم فكان آدم بين النوم واليقظة فخلق من ضلع من  
 أضلاع آدم نيسرى حواء خلقت من حصى وقد قيل انما سميت حواء لان  
 كان على شفتيها حصى يعني خال ويقال لان لونها اخضر كالي شجرة فسميت  
 حواء من قولك احوي كقوله عز وجل فجعله غثاء احوي آدم لم ينج كاذر  
 وصالح واستنفاق من الادمية بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روي  
 عنه مع انه قد قبض قبضة من جميع الارض سملها وخذنها فخلق آدم او من  
 الادم والادمية بمعنى الالفة واسكانها الجنة وكذا اخرجها من الجنة فكذلك  
 ولا يقال بالفصل والايات الظاهرة في اعدادها مثل اعدت للنفقين اعدت  
 للكافرين بلفظ الماضي وقوله مع اعدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت  
 ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا ضرورة في العدول عن الظاهر  
 عورض بمثل قوله في تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في  
 الارض ولا فسادا فان عورض من جانب المعركة بان يقال دل دليلكم  
 على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن يعني موجودتان ولكن عندنا ما يفي  
 وهو قوله في تلك الدار الآخرة نجعلها للذين الآية فانها تدل على انها  
 غير مخلوقتان الآن قلنا اي في الجواب عن المعارضة بحتمل الحال والاعتبار  
 يعني ان هذه الآية يحتمل ان يكون للاستقبال ويحتمل ان يكون للحال والاعتبار  
 والمقصود كما انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاعتبار وبا  
 لاحتمال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التملك والتخصيص  
 لا الخلق فلا يصح حجة لهم ولو سلم فقصه آدم بمعنى سلم اي ولو سلم انه  
 للاستقبال وانه معارض لقوله اعدت للنفقين واعدت للكافرين  
 ولكن قصة آدم وحواء تنوع سلمة عن المعارضة فيكون الجنة والنار مخلوقتان

فيما استيقظ فقبل له  
 يا آدم ما هذه قال  
 المرأة لا اتفق خلقت  
 من المم فقبل ما اسماها  
 قال حواء لانها هي

سأله  
 يعنى  
 اى اسما

بناها

قال المصنف

معه

الآن

الآن ومن ثم ان الجنة لم يخلق بعد قال ان بستان كان في ارض فلسطين ابي  
 فارس وكرمان خلقة الله تعالى في ارضها لآدم وحمل الاله باط على الانتقال  
 منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصر وفيه نظر لان الربوط قد يستعار  
 للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقة او استبعادها وهناك ليس كذلك قالوا  
 على المنكر وان كان لكاننا موجودين لما جاز هلاك الهلاك  
 في الاصل انتهاء الشيء في الفناء واكل الجنة باطل اي الثمرة التي تؤكل كلها دايما  
 لكن اللآدم اي دوام اكل الجنة باطل لقوله في كل شيء هالك الا وجهه قلنا  
 لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل المأكول وهو  
 ثمار الجنة بانفاق المفسرين وذلك في غير ايم ضرورة فناء عند اهل الجنة  
 باكلهم وانما المراد بقوله اكلها دايما الدوام بانه اذا خشي منه يعني من اكل الجنة  
 حتى يبطله يعني المراد بالدوام بالنوع لا الدوام بالجزء والشخص وهذا اي  
 الدوام المذكور لا يتنافى في الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل  
 يكتفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به كما في حين الهلاك ولو سلم اي وان سلمنا  
 ان الهلاك يستلزم الفناء يجوز ان يكون المراد به اي بقوله كل شيء هالك  
 الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حذ ذاته يعني ان الوجود الامكان بالنظر  
 الى الوجود الذاتي بمنزلة العدم قال بعض ارباب المتكاشفة لا وجود الا للو  
 لكن تنعكس ظلة في مزايا المراتب فظن انها موجودة فكل ممكن هالك  
 في نفسه كان الله ولم يكن شيء والآن كما كان وهذا قول خارج من طور  
 العقل حاصلا الجواب ان يقال لانه ان اللآدم باطل لانه لا يتنافى بين هذين  
 الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله اكلها دايما هو الدوام  
 النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله كل شيء هالك الا وجهه

فلسطين

اي المنكر وان كان لكاننا موجودين لما جاز هلاك الهلاك  
 بمعنى المأكول لقوله تعالى

والسنان  
 الما هي

Copyri

sity



هو الهلاك المحظ لا الهلاك الدائم فلا تنا في بين الدوام النوعي والهلاك  
 النوعي وانا التنا في بين الدوام الشخصي والهلاك الدائم وكوسلم ان المراد  
 بالدوام هو الدوام الشخصي لكن لاننا في قوله كل شيء هالك لان المراد  
 من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانتفاء  
 والانتفاء لكن لاينا في قوله كل شيء هالك لان المراد من قوله كل شيء هالك  
 الا ان يمكن فهو هالك في حد ذاته الى باقين لا تفنيان ولا يفنى اهلها  
 اي دامت لا يطر عليها عدم متى لقوله في حق الفريقين خالدين فيها  
 ابدا واما ما قيل كانه اشار الى جواب سايل وهو ان يقال ان قول المص  
 باقين لا تفنيان ولا يفنى اهلها نينا في ما قيل من ان الجنة والنار  
 ولو لحظ فاجاب بقوله وما قيل من انهما لم يكن ولو لحظ تحقيق القول  
 في كل شيء هالك الا وجهه فلا نينا في البقاء جوابا ما بهذا المعنى اشار  
 الى قوله لا يطر عليها عدم متى علم انك قد عرفت اشار الى قوله على ان الهلاك  
 لا يستلزم الفناء انه دلالة في الآية في قوله كل شيء هالك الا وجهه على  
 الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلها وهم اصحاب جهم بن صفوان  
 وهو من الجبرية وهم قائلون بان اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار  
 فاستمع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذ قسم الله العذاب بقدر اعمالهم  
 وكثرهم ثم افنى الله الجنة والنار واهلها احتجوا بقوله هو الاول والاخر  
 واحتجوا بان القوع الجسمانية منتهية عند ومد فلا بد من فنائها وبان  
 الاحراق يفنى الرطوبة والبنية وهما شرط الحيوة فبقاء الحيوة مع خروج  
 عن قبة العقل اجيب من الاول بفتح تناء القوع الجسمانية كما بين في موضع  
 وعن الثاني بان الحيوة يخلق الله تعالى فلا شرط البنية والرطوبة كما في السند

على المراد هو النوعي  
 وهو لا يستلزم الانعدام

وجه

فانه حيوان ما وية النار لا يتنا في الاول ان يقال حيوة الجسماني يفنى ويجدد  
 كل حين كما قال الله تعالى كلما نفخت جلودهم بدلناهم جلودا اخرها وهو  
 اي مذهب الجهمية قول بط مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه  
 اي علي مذهب الجهمية شبهة فضلا عن حجة اي دليلهم لا يفيد شبهة اي دليلا  
 ظنيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية والكبر قد اختلف الروايات فيها وفي  
 ابن عمر رضي الله عنهما انها سعة الشرك بالله اي كفر مطلقا وان لم يعبد الله وقتل  
 النفس او قتل نفسه او غيره بغير حق احسنه عن القصاص والقتل  
 لنفسه يوجب القصاص واما سقط في الدنيا للغير الطلب وقد اى شتم  
 المحصنة بفتح الصاد وكسر هاء وهي المرأة المحصنة العفيفة التي لم يمسها الله تعالى  
 عن القبايح والزنا وبالكسر الى احصت فرجا من الزنا وبشرط معا في  
 الرجم الدخول بنجاح صحيح والزنا وجه الوطى في قبل المرأة خال عن الملك  
 وشبهة فوطى البهيمة والوطاة ليس بذنا وكذا لا يلحق بذكر غيبة الخفة  
 وكذا ووطى المرأة ظهار وجهه اذ فيه شبهة الملك والاحدية والفرار عن  
 الذوق وهو الجشيش الذي كثرته كانه يرضى اي يدب دبيبا والمراد  
 هنا الفرار عن الجشيش في السر ولكن يجب ان يقيد بالمثل والضعف  
 والسر وهو اظهر امر خارجي للعامة من نفس شريرة باعماله يجري  
 فيها التعلم فيخرج المجنة والكرامة اذ لا شر فيها ولا عقاب وقيل لا يجرى  
 بشي يجيل الناظر انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله او تخيل انه قتل  
 فلانا وما فعله وما شبه ذلك واهل مال البهيم الا بجهة الشرع كما قال الله  
 تعالى ولا تقربوا مال البهيم الا بالتي هي احسن واما ما اخذ قضاء الزمان  
 حق القصة فاصلة مشروعة اذ لم يعين له من بيت المال حق وكيفية مشككة

مطهر بيان عدد الكبار

عنه  
 احضرها  
 الآية



وعقوق الوالدين المسكين والاحاد في الحرم اى الذنب فيه ولو صغيرة فا  
كبيرة فيه كبيرة تان وقيل الاحاد فيه منع الناس عن عمارته الاحاد في اللغة  
الميل عن القصد ولهذا قيل الاحاد لانه في تأجيله المجد العادل عن الحق  
المدخل فيه ما ليس من يقال قد اجد في الدين والحد وزاد ابو هريرة رضي الله  
عنه اكل الربا وهو زبادة احد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدم  
مع الدينار مختلفان في الجنس وكذا الخط مع النخعة وغيره من الجيوب وكذا  
اكله لكونه معظم منافعه وزاد عمار رضي الله عنه السرقة السرقة هو الاخذ خفية  
مال الغير قد رخص نصاب محد زيمان او حافظ بلدنا ويل شبهة وتصلها عشرة  
درهم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وربع دينار عند الشافعي وثلثة دراهم  
عند مالك رضي الله عنه وسرب الخمر هو المسكر من ما عتب في عند ابي حنيفة  
رحمهم الله والمسكر من ابي ما كان يثا او غير في عند الشافعي رضي الله عنه وقيل  
وقيل كل ما كان مفقودا مثل مفقود شئ ما ذكر كالمسكر وان كان من غير  
العنب والله منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه خوف السرقة وكايزاد  
الزبول فانه فوق عقوق الوالدين وقيل كل ما كان لو عد عليه الخيرة عليه  
عائدا الى ما التارح بخصوصه في القرآن او الحديث كالحدة في الدنيا والوعيد  
بالنار في الآخرة وكل مال اليتيم وقيل بشرط ان يكون الوعيد شديدا وقيل  
كل معصية اثم عليه العبد فهي كبيرة وكل ما استغف عليها فهي صغيرة ولهذا قال  
شيخنا لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الهمار قال صاحب الكفاية  
والحق انها اى الصغيرة والكبيرة اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما بل بالاعتبار  
وكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي  
فهي كبيرة فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الصغيرة تكلف بالجنات دون

في ناصية

بكون الصغيرة سقط العبد في الشهادة  
فرواها من اجل ان  
بكون الصغيرة وكذا في الشهادة

الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوة الخس والجعة الى الجمعة ورمضان  
الى رمضان مكفراهما لما بينهما من اجتناب الكبار وحملوا عليه قولا ان الحسنات  
بذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجزى من الفرق بينهما  
بل هو معنى لغوي لا كلام فيه والكبيرة المطلقة بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة  
هي الكفر اذ لا ذنب كبيرة وبالجمله اى الحاصل الكلام المراد هنا ان الكبيرة  
من غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء الصدوق الذي هو  
حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مركب الكبيرة ليس مؤمن  
وكاف وهذا هو المشرقة بين المتن لئلا يبين الكفر والايمان يعني ان مركب  
الكبيرة ليس مؤمن لان انتفاء الاعمال الصالحة التي جزء من حقيقة الايمان  
ولا كاف لبقاء الصدوق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مركب الكبيرة  
من آمن بالكبيرة ولا ياتي بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة وأبوقى الا  
الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء الصدوق والاعمال  
الصالحة فلا يكون ان مركب الكبيرة ليس مؤمن ولا كاف عند المعتزلة على  
الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا بناء مفعول له لقوله حيث  
زعموا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولغايل ان يقول ان  
كانت الاعمال الصالحة جزء من حقيقة الايمان لزم ان يكون مركب كافا عند المعتزلة  
لان المعتزلة قالوا ان السيئات بذهبن الحسنات حتى ذهب الجبر هو منهم  
الى ان الكبيرة الواحدة تحيط بجميع الطاعات للتنا في بين الاحتقاق عندهم  
وذلك بقوله ان الله لا يضيع اجر المحسنين من احسن عمل وبانه لا  
من الحكم الكبير ابطال الذي يبنوا له نعم من الربوا او جنة من الجن من خلق  
كراماته سنة ثم خالف امر من او امر ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي

ان الكبيرة لا يخرج المؤمن من الايمان

الكبيرة  
الجزء يوجب انتفاء الكل فلا يثبت  
المكسرة بين الحسنات والاعمال



الحق في كل شيء  
والصدق في كل قول  
والعدل في كل شأن

وإني أشتم قسما طاعنا واجبة أو مندوبة إلا أن ما يخرج عن الإيمان  
وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذنباً لعاقله ولا  
تدفع إلى العبد المؤمن الكلف خلافاً للخوارج قائم ذهبوا إلى أن مرتكب  
الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافراً لأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان وقيل أن  
النص قد نطق بصدور العصيان عن الأنبياء عليهم السلام فلا أقل من  
الصغيرة فإن قالوا بكفر الأنبياء مع فقد كفرنا وإن لم يقولوا فقد تركوا  
مذهبهم فظهر بطلان قولهم لنا أي دليلنا على أن مرتكب الكبيرة مؤمن  
لا كاف وجوب الأول بما يجي أن حقيقة الإيمان أي الإيمان الشيعي هو التصديق  
القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به أي بالتصديق القلبي لا بما ينافيه  
وهو الكفر فمن وجد الاقرار باللسان والتصديق القلبي اتصف بكونه مؤمناً  
فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافراً  
بل كان مؤمناً فلا واسطة بين التصديق والتكذيب إلا بالشك والوقف  
وإن كفى بالاتفاق ويجزم الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة في الذنأ وحمية وأتية  
كلها بمنع الفيرة أو كل خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى  
ورجاء العفو نحو الجحيم من عفا إذا درس والعفو العفو في اللغة تطهير  
النفس عن الفعل على التوبة عند المعصية على موجبة للهفة وعندنا سبب  
محض للهفة والتوبة الرجوع فإذا أوصف العبد كان رجوعاً من المعصية  
وإذا أوصفها البارئ تهديدها الرجوع عن العفو إلى الهفوة والتوبة  
على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هو التوبة من الذنوب الظاهرة وهي  
مخالفات ظواهر الشريعة وتوبته ترك المخالفات وإتمام الجوارح بالطاعات  
والباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهو الغفلة عن الذكر حتى يتصف

بما لا ينبغي أن يكون مذنباً لعاقله ولا تدفع إلى العبد المؤمن الكلف خلافاً للخوارج قائم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافراً لأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان وقيل أن النص قد نطق بصدور العصيان عن الأنبياء عليهم السلام فلا أقل من الصغيرة فإن قالوا بكفر الأنبياء مع فقد كفرنا وإن لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم لنا أي دليلنا على أن مرتكب الكبيرة مؤمن لا كاف وجوب الأول بما يجي أن حقيقة الإيمان أي الإيمان الشيعي هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به أي بالتصديق القلبي لا بما ينافيه وهو الكفر فمن وجد الاقرار باللسان والتصديق القلبي اتصف بكونه مؤمناً فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافراً بل كان مؤمناً فلا واسطة بين التصديق والتكذيب إلا بالشك والوقف وإن كفى بالاتفاق ويجزم الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة في الذنأ وحمية وأتية كلها بمنع الفيرة أو كل خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى ورجاء العفو نحو الجحيم من عفا إذا درس والعفو العفو في اللغة تطهير النفس عن الفعل على التوبة عند المعصية على موجبة للهفة وعندنا سبب محض للهفة والتوبة الرجوع فإذا أوصف العبد كان رجوعاً من المعصية وإذا أوصفها البارئ تهديدها الرجوع عن العفو إلى الهفوة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هو التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفات ظواهر الشريعة وتوبته ترك المخالفات وإتمام الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهو الغفلة عن الذكر حتى يتصف

بجيت لو صحت لانه لم يثبت قلبه وتوبة النفس قطع علايق الدنيا والآخرة  
بالسبب من الغفلة والنقص وتوبة العقل لا يقال في من الاوقات بانواع  
المخلوقات والتفكير في بواطن الايات وآثار المصنوعات الملكوتية وترك  
الظلم للكرامات والاعجاب بالنفس لهاير وعليه ويلقيه لا ينافي اي لا ينافي  
الانصاف قوله بمن دال الاقدام مبتدأ وقوله لا ينافي خبر نعم جواب سؤال المقدر  
وهو ان يقال ليس الاقدام على الكبيرة كفى الاصل فاجاب بقوله نعم اذا كان بغير  
الاختلال اي عند الكفر خلافاً او طلب الكبيرة والاستخفاف كان قول الكون علامة  
للتكذيب اي تكذيب الله ورسوله ولا تنزع في ان من المعاصي اي بعض المعاصي  
ما جعله الشارع امانة للتكذيب وعلم كونه اي ما جعله الشارع كذلك اي امانة  
مع ذلك الكفر في موضع رفع اي الامر كذلك فيجوز ان يكون نصيب المصدق  
مغذوف بالادلة الشرعية كجود جمع ساجد الضم والقاء المحض في القادور  
والشلف بجملة الكلف ونحو ذلك مما ثبت بالادلة ان كفى فاذا وجد ذلك  
العلامة ارتفع التصديق القلبي ولا يكون الاقرار باللسان معية أو بهيمة اي  
مادة كثرنا من قولنا ولا تنزع في ان من المعاصي التي تجل ما يقال من ان الايمان اذا  
كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقول باللسان المصدق  
بالقلب كافراً بسبب شيء من افعال الكفر والالفاظ ما لم يتحقق منه التكذيب  
او الشك في الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي  
اي على مرتكب الكبيرة كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم القصاص وكقوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحاً يعني صادقة في توبته تنصرون لله  
تعالى من غير نقاش سئل عن ضرب من الخطايا وفيه توبة النصوح قال هو الرجل  
يتوب عمل التوامة لا يعود اليها ابداً وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين استنصرا

مما لا ينبغي أن يكون مذنباً لعاقله ولا تدفع إلى العبد المؤمن الكلف خلافاً للخوارج قائم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافراً لأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان وقيل أن النص قد نطق بصدور العصيان عن الأنبياء عليهم السلام فلا أقل من الصغيرة فإن قالوا بكفر الأنبياء مع فقد كفرنا وإن لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم لنا أي دليلنا على أن مرتكب الكبيرة مؤمن لا كاف وجوب الأول بما يجي أن حقيقة الإيمان أي الإيمان الشيعي هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به أي بالتصديق القلبي لا بما ينافيه وهو الكفر فمن وجد الاقرار باللسان والتصديق القلبي اتصف بكونه مؤمناً فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافراً بل كان مؤمناً فلا واسطة بين التصديق والتكذيب إلا بالشك والوقف وإن كفى بالاتفاق ويجزم الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة في الذنأ وحمية وأتية كلها بمنع الفيرة أو كل خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى ورجاء العفو نحو الجحيم من عفا إذا درس والعفو العفو في اللغة تطهير النفس عن الفعل على التوبة عند المعصية على موجبة للهفة وعندنا سبب محض للهفة والتوبة الرجوع فإذا أوصف العبد كان رجوعاً من المعصية وإذا أوصفها البارئ تهديدها الرجوع عن العفو إلى الهفوة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هو التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفات ظواهر الشريعة وتوبته ترك المخالفات وإتمام الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهو الغفلة عن الذكر حتى يتصف

توبة النصوح



الآية وهي كثيرة اى الايات والاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة  
 كثيرة حاصلها الوجه الثالث ان يقال ان الكبيرة لو كانت تجزئ المؤمن عن الايات  
 وتدخله الكفر لما اطلق الله تعالى في آياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على  
 مرتكب الكبيرة لكن اللازم بطور ورود الاحاديث والايات على الاطلاق  
 وكذا الملزوم الثالث اجماع الامة الاجماع العزم على امر يحكم لا يخالف وهو  
 اتفاق المجتهدين من ائمة محمدية في عصره على حكم شرعي من عصر النبي  
 الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والاعمال  
 مخطوف على الصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتكاب الكبائر بعد الانفا  
 متعلق باجماع الامة على ان ذلك اى الصلوة والاعمال والاستغفار لا يجوز  
 بغير المؤمن يعني ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن لما اجتمعت الامة بالصلوة على  
 من مات من اهل القبلة من غير توبة بين المطيع والعاصي والعاية والعماء و  
 الاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والعماء والاستغفار غير جائز واللام  
 بطور وكذا الملزوم اجمعت المعتبرة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على  
 ان مرتكب الكبيرة فاسق من قولهم فسقت الرطنة عن قنور راوله وجماعة  
 ثلث الاول الثغالي وموان يرتكبها احبانا تتجها اياتا والثانية الانما كان  
 ان يعتقد اركانها غير مبال بها والثالثة الجود وموان يرتكبها متصوبا  
 اياتا فاذا اشار في هذا المقام وتخطى خطه خلع ربة الايمان من عنقه ولا  
 الكفر وما دام مؤد رجة الثغالي او الانما كان فلا يسلب عنه اسم المؤمن لانها  
 بالتصديق الذي يؤمنى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع  
 التصديق والاقرار والعمارة والكفر تكذيب الحق وجحود جعلوا الحق  
 قسما ثلثا تار لابن المؤمن والكافر اختلفوا في ان اى القائل مؤمن

سواء

اهل

اذا خرت والفا  
 في شرع الخارج على امره  
 نعم بارتكاب الكبيرة  
 اتفاق

الثغالي

وهو من سب اهل السنة وقول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري المنافق  
 في اللغة المتناقض من نفاق اليربوع ويكون اليربوع جحان احدهما نفاق والاخر  
 واللام في نفاقه في احدهما ويخرج من المصطلح الآخر وهذا سبب المنافق منافقا  
 لانه يظهر عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر اخرج الحسن البصري بقوله  
 في آية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ابتاع خان وقيل  
 من اعتقد ان في البيت من لم يدخل فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد وجوابها  
 ما من من الوجه الثالث ان الكبيرة لا يخرج من الايمان واجيب عن الحديث ايضا  
 بان هذه الثلث اذا صار ملكة لشخص اية نفاق والا فلا قبل كل فعل اخر عليه  
 الفاعل كان ملكة فعلم منه ان اصرار الكبيرة اية النفاق فاخذنا المتفق عليه  
 اى النفاق وتركنا المختلف فيه وقلنا هو نفاق وليس يؤمن ولا كافر ولا منافق  
 والجواب عن اى من الوجه الاول ان هذه اى المذكور من الدلائل احدا من القول  
 المخالف لما اجمع عليه السلف واللام متعلق لمخالف عليه السلف من عدم بيان  
 ما في المنزلة بين المنزلةين فيكون باطلا لان المخالف للمعيار القديم بطل  
 لا محالة الله اى الوجه الثالث للمعتزلة انه اى مرتكب الكبيرة ليس يؤمن كقول  
 الله اقم كان كمن كان فاستقام جعل المؤمن مقابلا للقاتل وقوله لا يذوق  
 النارى ومؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث موان يقال ان قوله ومؤمن  
 وقع حالا من قوله لا يذوق النارى اى لا يذوق النارى حال كونه مؤمنا لا ايمان  
 من لا امانة له وجه الاستدلال بهذا الحديث انه مع سلب الايمان عنه لا  
 يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر ولا كافر ومطوف على قوله ليس  
 يؤمن لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقولون بمرتكب الكبيرة ولا يوثقون  
 عليه احكام المرتدين ويدفنون في مقابر المسلمين والجواب عنه اى الوجه الثالث

حجة  
 حجة  
 الاثرى قاصع

ويان

وقوله

سواء

University



المراد بالظن في الآية هو الكافي فان اكلف هو اعظم القسوق بدليل ما بين من  
 قوله وقيل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون والحديث وارد على سبيل  
 التغليب والمبالغة في الزجر أي المنع عن المعاصي على معنى ان هذه الافعال ليست  
 من شان المؤمنين كما انها في الايمان ولا جامعة ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ  
 الايمان عن معناه اللغوي بدليل الايات هذه الشارة الى جواب سايل وهو  
 ان يقال لم قلتم ان المراد بالظن هو الكافي وهو عام يلزم الكافي وغيره وان  
 الحديث وارد على سبيل التغليب والمبالغة في الزجر مع انه لا ينشأ من ذلك وغيره  
 وذكر العام واردة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاقاب  
 الشارح رحمه الله بقوله بدليل الايات والاحاديث تدل مراد على ان الظن  
 مؤس وبعض الايات والاحاديث تدل اجمالا على الحمل على المفصل لان القائل  
 حمل الحمل على المفصل دون العكس والاحاديث الدالة على ان الظن مؤس  
 حتى قال له لا بى ذر لما بالغ وان ذنى وان سرق قوله وان ذنى وان سرق  
 مقول القول على نعم ان ذنى ذر حين قاله من قال لا اله الا الله دخل الجنة  
 قال ابو ذر يا رسول الله وان ذنى وان سرق وكثر ذكرك حتى قاله وان  
 ذنى وان سرق على نعم ان ذنى ذر اجمالا على ان النصوص الظاهرة في  
 ان الظن كافي بقوله الله ومن كف بعد ذلك اي الايمان قاي ولكم هم القاسقون  
 وكقوله الله ومن لم يحكم اي ومن يعمل بما انزل الله قاي ولكم هم الكافرون وقوله  
 ومن ترك الصلوة متعمدا فقد كفى وفي ان العذاب معطوف على ان الظن  
 مختص بالكافين بقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى اي عرض اصل الا  
 عرض الذناب عن المواجهة الى جهة العوض لا يصحها اي لا يدخل النار الا الا  
 شتى الذي كذب وتولى ان الحق اليوم واصل الجنس ذل يستحق منه والحق

لا عموم له عندنا فلا يلزم الحصار الحى مطلقا في الكاف ولا الحصار افراد الحزب  
 مطلقا فيه والسوء على الكافر من ان يفسد ذلك والسوء بالفتح الوزاره والفساد  
 وبالفهم الضرر والكدر واجواب انما هي النصوص متروكة الظواهر فالمراد من  
 لم يحكم بانزل الله اصلا ولا نزاع في كونه والظاهر محمول على الكامل في نفسه  
 لان مطلق الفسق لا يخص في اكلف بعد الايمان والعذاب على من كذب مخصوص  
 لا عام للظن على عذاب اهل الكبرية ومن لم يسو بالكاذبين والمراد من الحديث  
 من اتخذ ترك الصلوة متعمدا فقد كفى للنصوص القاطعة على ان من ترك الكبرية  
 ليس بكافر والاجماع معطوف على ان النصوص تنفرد على ذلك على ما س و  
 الخوارج خوارج مما انفرد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يفتن ان يشرك  
 به الاشرار جعل احدى شيئا باحد والمراد منها الخافاة غير الله تعالى اي لكن  
 مطلقا لا يفتن فان الكافر مطلقا من الايمان له فان اظهر الايمان فمناقض وان  
 كف بعد الايمان فمتردد وان قال بالكافرين فمتردد وان تدبر فكنا بى وان قال  
 بقدم النصر واسناد الخوارج اليه فدمر وان كان مع اعتراف النبوة واظهار  
 الشيع فذنب يربى باجماع المسلمين كلهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا وقد  
 بعضهم الى ان يجوز عقلا وسواء هو يوجب ذنبا ان الشك عقلا لان الظن لا يوجب  
 فيحس لقاطعة مع ان فيه نفعا للمعبد من غير ضرر لاحد وانما علم عدمه اي عدم  
 العقول بدليل السمع لان عند الاشوى لا يقع من الله شيء وعند بعضهم الى انه  
 يمتنع عقلا لان قضية الحكمة ايرد عليه لان قضية الحكمة ذلك فقال في العفو  
 حكمة لا تفعلها يؤيد قوله عيسى مع ان تعذب بهم فانهم عبادك وان تغفر لهم  
 فانك انت العزيز الحكيم ولو سلم فلم لا يكف المنفعة الدينية من اباحتهم  
 الكافر وسببه وضرب الجزية عليه قيل لما اوجب لورود الكفار في السق علم منه

ان الله لا يفتن  
 الكافر

ان الله لا يفتن  
 الكافر



ان قضية الحكم ذلك لا العفو ولا مجازاة الدنيا فقط لكن بقى عليه ان المشاع  
مفطرة بقضية الحكمة مع وجوده وموقول المعتزلة منقطع الحكمة يقال  
بالاعتراك على معنيين الاول بحيث يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وثا  
بينهما كونه بحيث يصدر عنه افعال الحكمة الجامعة للتفرق بين الحسن والمحسن  
لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والهداية الى الحسن  
والانعام الى الحسن وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلماً وذا استحبال  
من الله تعالى والعرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما الفرق  
على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً والكفر اي والحال ان الكفر نهاية في الجناية  
المقصية لا يجتاز صفة الجناية الاباحية ورفع الحرمة اصلاً فلا يحتمل العفو  
ورفع الفرامة وايضا كما في معتق اي الكفر حق ولا يطلب له اي الكفر عقوا  
ومفطرة فلم يكن العفو عنه اي من الكفر حكماً وايضاً هذه اجواب عن سوال  
مقدس وموان يقال ان مثلها بنا في الخلود فالكفر يعذب مقدار عصيانه  
فاجاب بقوله وايضاً هو اكرم الابد في وجب جزاء الابد يعني ان عذابه حسب  
اعتقاده واعتقاده ابد وجزاه ابد وهذه اي الكفر جلا في سائر الذنوب  
وتعفو ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار مع التوبة او بدونه  
والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم ان لا يعود روي جابر ان اعدائنا  
دخل مسجد رسول الله وقال اني استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ  
من صلاته قال صلى الله عليه وسلم ان سعة اللسان بالاعفان توبة المكذبين وتوبة  
لجناح الى التوبة فقال يا ايها المؤمنون والتوبة قال لم يقع على شئ من  
عليه من الذنوب التوبة المضيعة الفرائض لا إعادة ورة المظالم واذا  
النفس في الطاعة كما فرقتها في المعصية واذا في النفس مذاكرة الطاعة كما اذا

سورة الحكيم

الجنة المعصية

اي الكفر اعظم الابد

صلى الله عليه وسلم

مرارة بيان

حلاوة المعصية والكبرياء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل الابد في التوبة التدم  
على الماضي والترك في الحال والعدم على لا يعود في المستقبل قال الابرار اذا عرف  
على الموت فندم على قول صحته توبته باجماع المسلمين وان لم يتصور منه العدم  
على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولوندم على المعاصي لاضرار ما بعده او اخلا  
بوعضه او ما لا يكون توبته واما التوبة المؤقتة موان لا يذنب شيء او خصله  
مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا يصح للتوبة في المعصية مثل  
كونها معصية نعم المعاصي الا زمان ثم الذنوب على ثلاثة اوجه ذنب فيما بين العبد  
وبين الله تعالى ومواننا واللواط والغيبة والبهتان اذ لم يبلغ ذلك من  
واعتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى  
يعفو فلما الى الذي بهت واعتابه فاذا جعله للذي في جمل وتاب الى الله تعالى فاما  
تغفر له وكذلك اذا رني بامرأته ولها زوج فان بهتاً ما لم يجعل ذلك  
في جمل وتاب الى الله تعالى يغفر له ويكفي جملته ولا تذكر الزنا ولكن قال الذي  
كل حق علينا فقد جعلته في جمل وعفو ومن كل خصوصية بينك وبينك  
وذلك لان هذا اصل بالمعلوم على الجهول والصلح بالمعلوم على الجهول جازين  
هذه اكرام الله الامم لان الامم السابقة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب  
فيما بين وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكاة والحق فان  
التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلوة وغيره لان بهتاً ما يات بالتوبة على شملها  
وسرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤدي ما ترك فكان لم يتوب وذنب  
بينه وبين عباد الله تعالى وموان يغضب اموالهم او يضرهم او يشتمهم فهذا كله  
التوبة لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه حلاً بالمعصية قائم قالوا ان التبتات  
يذهب الحسنات حتى ذهب الجهر ومنهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع

ان

معصية

فان الله يغفر

توبته

فان الله يغفر له لان هذا  
خصمه الاخرى  
واذا جعله في  
ذلك الرجل في

لم يغيب

ذنبه



الطاعات للناس في بين الاتخافين عندهم ردة بقوله **ان الله لا يضيع أجر**  
**من احسن عملا** وبآية لا يحسن من الحكيم والكريم ابطال طاعات المؤمنين والحق  
 من الربا او جنة من الجنة من خدم كرميائته ثم خالف امر من او امن في تعذيبه  
 الحكم ملاحظة للآية الدالة على نبوته اي على ثبوت العقوبة في الدنيا من توريث الآيات  
 لان النص قال ويفقر ما دون ذلك والآية في الاصل العلامة الظاهرة ويقال  
 للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكلها طائفة  
 من كلمات القرآن المنيرة عن غير ما يفصل وتساوقا من لانها يعين ايا من الى  
 واصلا او آية كمنزلة ابدلت عنها على غير القياس وايضا كمنزلة او آية كمنزلة فاعلمت  
 او آية كمنزلة خذفت الهزة تخفيفا والآيات والاحاديث في هذه المعنى كثيرة  
 قوله **ان الله يغفر الذنوب جميعا** وقوله عافى الذنوب وقابل التوب وقول  
 التوبة وقوله **الا الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك هم الامم وهم**  
**المؤمنون** لا يخصون اى المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان الله  
 يغفر عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها  
 لتوبة ردة بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص ما دونه وكذا  
 مغفرة التائب واجب عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن شاء قيل فائدة التوبة  
 على انه واجب لحكمة غير خارج عن شية الله **وسكوا بوجهين** الاول الآيات  
 والاحاديث الواردة في عيب العصاة كقوله **ومن يعص الله ورسوله فانه**  
**نار جهنم خالدين فيها** وقوله **ومن يفتل مؤمنا متعذرا فخراده جهنم خالدين**  
**وقوله ان الفجار في جهنم** الوعيد يعمد في الخير والشر قالوا في الخير الوعيد  
 والعقوبة وفي الشر الاعداد الوعيد وقد اوعى ويوعى اى وعيد العقاب على  
 الكبائر واجبه فلوم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف في وعين والكذب في خبر

من  
 يستحق  
 من  
 اولى

وانه حال حاصل الوجه الاول ان يقال لو كان الله يفقر ما دون ذلك لمن  
 يشاء من الصغائر والكبائر المطلقين لما خوف الله ورسوله الله عصاة  
 المؤمنين في الآيات والاحاديث لكن اللازم بط وكذا الملقوم والجواب  
 عن الوجه الاول انها اى الآيات والاحاديث على تقدير عمومها على المؤمنين  
 والكافرين يعلم لان تلك الآيات والاحاديث عامة في جميع العصاة لا  
 حتم ان يكون مخصوصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذي خص  
 منه البعض مما تدل على الوقوع اى على وقوع العذاب دون الوجوب اى وجوب  
 العذاب حتى لا يجوز مغفرة قيل ان لم يقع وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى  
 المعصية من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب وقد كثر  
 اى والحال قد كثر النص في العقوبة عفو العصاة فيخص المذنب المفقور  
 عن مومات الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة اى في الجواب عن تمسك  
 المعتزلة وهو ليس برضى عندنا في ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من انه  
 تعاقب في الوعيد وهو اى الخلف بتبديل القول وقد قال الواو الحال الله  
 ما يبدل القول لذي يعني لا خلف لوعدي وقد قضيت ما انا قاض عليكم  
 من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل لذي لا يلدب عندي فلا يغير  
 القول عن جهة لا في علم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضلتموهم الله ان الله  
 اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك اى عوم العقاب تعديرا الى العبد على  
 الذنب واعذارا للغير عليه اى على الذنب وهذا اى هذا التقدير والاعذار  
 يتاخر في حكمه اى ان الرسل لا ان الرسل انما هو الزاجر عن الذنوب والمعاصي  
 والجواب ان جرمه جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظنه عدم العقاب فضلا  
 عن العلم كيف اى كيف يكون اوجبا للظن والموامات الواردة في الوعيد

كل

فيجوز من الله تعالى والمختصين  
 بحاج خلافة فيمن الحكم من الله  
 في الوعيد

Copy

ersity



نعم اجدونه في الشرح وهو اعم  
من التصغير وحوار الحكم الاعلى  
يستعمل في حوار الحكم الاعلى  
ولقوله نعم ٤

الكفر أو إلى أفراد معطوف على أنواع الكفر العائمة بأفراد المخاطبين على ما مر  
من قاصدين أن مقابلة الجمع وهو تجنبوا بالجمع وهو كناية عن قطع النقام الأحاد  
بالأحاد ركب القوم وواهم أي ركب كل فرد من أفراد القوم وواهم وليسوا  
ثباتهم أي ليسوا كل واحد منهم ثباتهم في يكون الآية أن تجنبوا أنواع الكفر أو أن  
تجنب كل منكم كفرة تكفر عنكم سيئاتكم والعفو عن الكبيرة أي من جملة أصول  
أهل الحق أن العفو عن الكبيرة جازم هذا المذكور في المباحث في قوله ويفقد ما دون  
ذلك الآية إعادة ليعلم أن ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما  
يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به أي بالعفو قوله إذا لم يكن من احتمال وهو عند  
الشيء خلافاً أو يطلب كون الشيء خلافاً لا قيل عفووا إذا غابوا كما قال الله تعالى ان الحسنات  
يزهبن السيئات والمغفرة تبدلها كما قال الله تعالى تبدل الله سيئاتهم حسنات  
في لا تكرار والاحتمال كقوله أي اعتقاد طهرها صغيرة أو كبيرة إذا علم حرمتها بدليل  
قطعي بخلاف النجس فإن في حرمة خلافاً كما ذكرت في التوضيح وفي شرح الجمع للملك  
لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق الظلي وهذا أي باحتمال المعصية يؤيد النص  
الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى بل من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته  
فأولئك أصحاب النار خالدين فيها معطوف على تخليد العصاة وكقوله تعالى وما  
علم بمؤمنين والشفاعة ثابتة للرسول والأخيار مثل الأولياء والعلماء والزهاد  
في حق أهل الكبائر فإن قلت الحكم في المكروه أن تحقق من تكليف حرمان الشفاعة  
كما ذكر في التلويح فيكون حرمان أهل الكبائر أو لي قلت استحقاق حرمانه لا أن  
حرمانه بالفعل خلافاً للهبة له وهذا أي خلافاً يمتنع على ما سبق من جواز العفو  
والمغفرة بدون الشفاعة في الشفاعة أولى وعندهم أي المعتزلة طاعة المجتهد  
لم يجز أي الشفاعة أعرض عليه بأن الموضوع الصغيرة جازم عندهم إذا  
تلك

مشارع عن الكسبية جاني

[illegible]

و بعد از آنکه از آنجا



اجتنبت عن الكبارير مع ان الشفاعة لها لا يجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب  
عندهم والشفاعة انما يكون لجائز الطرفين لمرجح احدهما لنا قوله الله واستغفر  
خطاب للنبي مع لادبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنب المؤمنين والمؤمنات  
ومرتكب الكبيرة مؤمن وطالب المغفرة لذنب المؤمنات والمؤمنين شفاعة لهم  
وقوله الله فانقمهم شفاعة الشافعين فان اسلوب اي مما في هذه الكلام يدل  
على ثبوت الشفاعة في الجملة والا اي وان لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة كما  
كان لفي نفيها عن الكافرين عند القصد الى تبيين حالهم وتحقيق باسهم اليك  
الشرع ومنه يقال لا يكس عليك اي لا شئ عليك فيقال بهناسي الحرب لئلا لان  
فيه شرع مني لم كان لان مثل هذا الكلام المقام اي مقام تبيين حالهم يقتضي ان  
يوسموا بما يخصهم في الكفار لا بما يخصهم وغيرهم فبهذا الاقضاء ثبت صحة الشفاعة  
للمؤمنين اما الشفاعة بذكر العذاب او بزيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجوز  
على اطلاقه وليس المراد من هذه الآية ان تعليق الحكم وموعدم نفع الشفاعة  
للمؤمنين بالكافرين يدل على نفيه اي الحكم بما عداه فثبتت الشفاعة للمؤمنين حتى  
يرد عليه انما يقوم حجة تميز على من يقول بمفهوم المخالفة يعني ان لم يستدل بمفهوم  
المخالفة بان يقال لما لم يقد شفاعة الشافعين على الكافرين فيصير على غيرهم  
حتى يرد علينا التوال بل استدلال بل هو بهذا الحكم ومقتضى المقام يعني بل  
نستدل بقولنا والا لما كان لفي نفيها عن الكافرين معنى عند القصد الى تبيين حالهم  
و تحقيق كلهم اعلم ان المفهوم من الكلام على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو  
ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم من طريق  
الانكسار ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي رحمه الله دون البعض الآخر  
كالحنفي رحمه الله وقوله مع شفاعة لاهل الكبارير من اتى وهو هو بل الاحاديث

في باب الشفاعة متواترة المعنى اي بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ احاد واحد  
التواتر واجتجت المعتزلة بمثل قوله الله وانقوا يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا  
ولا يقبل بالثناء وبالبيان منها اي من النفس شفاعة من الآية نذلت حين كانت  
اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم خليل الرحمن وهو اعلى من سبي الله  
رد اعليهم يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافر عن نفس مؤمنة نفعاً ما وقوله  
الله وما للظالمين من حميم اي قريب ولا نفع يطاع اي يقبل والجواب بعد تسليم  
دلائلها على عموم في الاخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار  
جمعاً بين الادلة يعني لانهم اولاً ان هذه الآية تدل على عموم الاخاص وعموم  
الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون بعض الاخاص والازمان والاحوال  
وليس سلباً ان هذه الآية تدل على عموم الاخاص والازمان والاحوال الا انه يجب  
تخصيصها بالكفار جمعاً وتوفيقاً بين الايات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين  
الايات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائز وكما كانت  
اصل العفو والشفاعة ثابتاً للشفوع بالادلة القطعية من الكتاب والسنة  
والاجماع قالت المعتزلة جواب لما بالشفوع الجارية متعلق بقالت عن الصغار  
اي سائر تركها يموت قبل التوبة او بعد التوبة وعن الكبارير بعد التوبة وبما  
لشفاعة لزيادة الثواب اي طلب زيادة الدرجة للشفوع يعني قالت المعتزلة  
انما يكون الشفاعة لزيادة الدرجة لادب العقاب وكلاهما فاسدان اما الاول  
فلان النائب عن الكبارير ومن كذب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا تحقق العذاب  
عندهم اي المعتزلة فلا معنى للعفو قبل تحقق العقاب وجوبه لا ينافي ثبوت  
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا على ما  
ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة المرتبة فمن قال بعض اصحابنا

لا يصح ان يكون المراد  
بعض الاشخاص والازمان  
والاحوال

انما هو بالعفو واجب باقتضاء  
الكم



ان الشفاعة لا يكون الا لرفع المضار والالكنا شافعين للنبي م حين شارة  
تعالى زيادته كرامته وهو بيط بالانفاق ولو شرط ان يكون الشفيع اعلى من المشفوع  
له ورد عليه ان الشفيع قد يقع لنفسه ولا يلحق قبل ان الشفاعة انما تطلق على  
دعاء الرجل لغيره لا لنفسه يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سيج شفعا كونه  
شفعا للمشفوع له في طلب الجنة او زيادة ثوابه ولذا لا يطلق الشفاعة على دعاء  
الرجل لنفسه وانما تطلق على دعاء النبي م اما لشرائط العلق في الشفيع او لشرائط  
الجن في الشفوع لم اعم لم بان زيادة الدرجة بدعاء الخير لغيره جائز انفاقا  
واما الشفاعة اطلاق عليه مطلقا ومع المذكور فثبت لقوى الاجت فيه كذا  
اطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول وروى في الخبر الصحيح واهل الكبار من المؤمنين  
لا يخلدون في النار وان ما توان من غير توبة اي من جملة اصول الحق ان اهل  
الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار لقوله تعالى فمن عمل مثقال ذرة خيرا يره  
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره عليه ان حسنات الكافر تحبط بالكفر والسيئات  
المؤمن معفو باجتناب الكبار فما وقع الجزاء بما فعل الذرة من الخير والشر  
اجيب بان حسنة الكافر تؤثر في بعض عقابه وسنة المؤمن في بعض ثوابه وقيل  
ان الاول مخصوص بالعداء وسنة بالانقياء قيل فعل الجوابين ولا يتعين  
الخروج من النار كما قال الشاعر المفضل عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة  
الخبر قال مقاتل اصغر في الارض ويقال الذرة ما يري في شعاع الشد الخمر  
يجي على وجه احد ما المال كقوله ان ترك خيرا الى المال والثاني الايمان كقوله  
تعالى ولو علم الله فيهم خيرا الى ايماننا والثالث الخير الفضل كقوله تعالى وانت خير  
الراحمين والرابع الخير العاقبة كقوله تعالى وان يمسك الله بخير الخاسرين  
الاخير كقوله تعالى لكم فيها خير اي خير ونقد الايمان بهذا الجواب ما يقال وهو

توضيح  
في قوله  
الشفيع اعلى من المشفوع  
لانه انما سيج شفعا كونه  
شفعا للمشفوع له

قله

rsity

الخير

ان يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم اولاً ثم جزاءهم عصياتهم اجاب بقوله  
ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يري جزاؤه اي عمل خير قبل دخول النار لانه اي  
روية جزاء عمل الخير قبل دخول النار بطل بالاجماع لانه لو جرى لزوم دخوله في الجنة لا  
جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخلها في الجنة كان خالدا فيها فلم يخل  
النار لكن لا يلزم من دخوله النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في النار يخص بالخاص  
فتعين الخروج من النار وكقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات و  
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس الفردوس  
الذي فيه الكرم والنجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس الى غير ذلك من النصوص  
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع تطبيق الادلة القطعية على ان العبد  
لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا دليل عقلي الخلود في النار من اعظم العقوبات  
وقد جعل اي والحال قد جعل الخلود جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو  
جزى به اي بالخلود في النار غير الكافر كانت زيادة على قدر الجنايات فلا يكون  
الله عدلا لا سوايه مع الكفر في الابدية يرد عليه جواز التفاوت بالشر والفضل  
وهو مذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة  
مات بلا توبة اذا المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان والتائب صاحب  
الصغيرة اذا اجتنب الكبار ليسوا اي المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا  
اجتنب الكبار من اهل النار على ما سبق من اصولهم اي المعتزلة والكافر يخلد في  
النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة يستحق العذاب ومو اي العذاب ضرورة دائمة اي لا ينقطع  
ابدافينا في استحقاقه خالصة دائمة والمتنافية لا يجتمعان فيحبط الاعمال  
بالكبيرة كما يحبط بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالجنة والى من العكس كقوله  
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر

ثم يدخل النار  
جوزي

الضعف

خالصة

ما من بلا توبة يومئذ  
اي صاحب الكبيرة

Copyri



امثالها الآية قال ابو علي وابو ماشم ان المعاصي تحبط الطاعات اذا ارادت الطاعات  
 تحبط المعاصي والجواب منع قيد الدوام بان يقال لان ان العذاب مضرة خالصة  
 دائمة بل موضوعة خالصة فلا لنا في بين الثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب  
 ولو سلم تناقض التحقيق بان يحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة  
 من جهة المعصية ولو سلم فابطال السبب بالحسنة او كما سائر بل منع التحقيق  
 بالمعنى الذي قصده وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل من الله والعقاب عدل  
 فان عفا وان شاء عذبه من ثم يدخل الجنة بان يقال لان ان صاحب الكبيرة  
 مات بلا توبة يحق العذاب بالمعنى الذي قصده وهو وجوب العذاب  
 النصوص الدالة على الخلود اي خلوه صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة كقوله  
 ثم ومن يقل مؤمنا مستمدا اجزاؤه جحيم خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة  
 واحاطت به خطيئته فاولئك هم اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عنه ان قال  
 المؤمن لكونه مؤمنا اي لاجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الكافر وكذا من تعدي  
 جميع الحدود اي جميع المنهايات والمشروعات وكذا من احاطت به خطيئته وسملته من كل  
 راجع الى من ولو سلم انه كافر اي ولو سلم الخلود على معناه الاصح فالخلود قد قيل في  
 في الملك الطويل كقولهم نحن نخلد نخلد الكفار لا معارض له فيبقى على ظاهره  
 وخالودا لا كباير له معارض فيمهل على الملك الطويل قال حجة الاسلام الكوفة  
 فارق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوتهم والمجاوون لدار الاسلام لا عذر لهم  
 فهم الخالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسواء ان كان  
 اسم محمد او غيره النبي ومنهم من يبلغه الاسم ولا رسم وكل من مات بين الفريقين  
 معذرة في الكفر ونقل مثله عن الشافعي ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة  
 على عدم الخلود اي عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما سائر اعلم ان اهل النار

فلا يلزم منه  
تناقض

لم ينقطع من الخلد حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودي لهما  
 بالخلود اي اهل النار من الخلد فاعتادوا بالعذاب ولم يتبادر لموضع آل امرئهم  
 اليها بل يخلدوا به حتى لو صحت عليهم نعيم الجنة لم يستكروا وتعدوا به كما جعل  
 يستطيب الروث ويتألم من الورع والايمان في اللغة التصديق اي اذعان  
 حكم الخبر وقبوله معنى الاذعان يقال اذعن لي بمعنى اى طاعة وعنى كما انت التمس  
 وجعله صادقا اي جعل حكم الخبر صادقا افعالا اي الايمان من الافعال من  
 الايمان والهمة في الاصل للتعدية بمعنى الغير ايمنا من الكذب او للصبر ومعنى  
 ان المصدق لا يؤمن من تكذيبه لغيره فقولنا كان حقيقة من اي لفظ  
 من بامته اي الخبر المكذوب اي من التكذيب والمخالفة بجملة الظن اما لا  
 الصيرورة اول تشبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوي هذا الذي هو من الايمان  
 فتدعى اي الايمان باللام لا اعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى  
 من اخوة يوسف لم لا يقيم وما انت بمؤمن اي بمصدق وبالبقاء لا اعتبار بمعنى  
 الاعتراف كما في قوله من الايمان ان تؤمن جواب على السائل الرسول لم بقوله  
 ما الايمان الحديث اي اقرء الحديث او تم الحديث اي ان تصدق وليس حقيقة  
 التصديق كما قال بعض المحققين ان يقع في القلب نسبة التصديق الى الخبر  
 او الخبر تصور نسبة الصدق الى الخبر والخبر من غير اذعان وقبول بل من اذعان  
 وقبول ولذلك اي لوقوع نسبة الصدق الى الخبر في القلب بحيث  
 يقع عليه اسم التسليم اي الانقياد وتسمية تسليما لزيادة توضيح معنى الاذعان  
 على ما صرح به الامام القرافي حيث قد التصديق بالتسليم فيكون مقابلا  
 للاظهار وبالحكمة اي الايمان والصدق المعنى الذي يعبر عنه في القامية بكروية  
 وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال تعليل لقوله المقابل او ايل

من الايمان

ان المصدق  
هو المصدق

في خبر  
التصديق

Copyri

rsity



علم الميزان اما تصور واما تصديق صرح بذلك ربه سبحانه اي صرح  
بان التصديق المنطوق هو التصديق اللغوي بعينه المعبر عنه بكلمة ودين فلو حصل  
هذا المعنى اي الايمان والقبول هذا شروع للجواب عن الاشكال الواردة  
في هذا المقام لبعض كفار كان اطلاق اسم الكافر فيه اشارة الى انه اذا وجد للضم  
لالتعظيم لم يحكم بكفره بينه وبين الله وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكم الكافر  
من جهة ان عليه شيئا من امارات الكذب اي تكذيب الله ورسوله والاخبار بها  
فرضنا ان احدا صدق بما جاء به من النبي ثم وعده وعلمه واقر به وعمل ذلك شدة  
الذنار بالاختيار وسجد للضم بالاختيار فجعله كافرا لما ان النبي قد جعل  
ذلك اي شدة الذنار بالاختيار وسجود الضم علامة الكذب والاكثار  
تحقيق هذا المقام على ما ذكرته من تلك الطريق الى حل كثير من الاشكال الواردة  
في مسألة الايمان واذا لم تكن حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع  
هو التصديق بما جاء به من عند الله ثم فيكون المعنى الشرعي للايمان اخص من  
المعنى اللغوي لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق النبوي  
اي تصديق النبي بما يطلب به العلم بالضرورة اي فيما ظهر كونه من دين الاولين  
بالخير المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى النظر والاستدلال كوجوب  
الصانع ووجوب صلوة الخمس ووجوب صوم رمضان والزكاة والحج  
وحرمة الخمر وغيره من الاحكام الظاهرة من دين محمد قوله ما علم بالضرورة  
ليخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لا يكفر منك الاجتهاديات  
بحجة به والغير في محييه عايد الى ما في علم والغير فيه عايد الى النبي ثم من  
عند الله اجمالا اي تصديقا اجماليا وانه اي كافي في الخرج من  
الايمان بمعنى جاء من حقه يكفي الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل

في جميع ما

من حقا الايمان وهذا  
الكلام من قبيل قول العرب  
خرج

اي جاء من حقه

فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال  
يكون غير كافرا فلا يخطو درجة اي درجة التصديق الاجمالي عن الايمان التفصيلي  
اي من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات فالتصديق  
التصديق بوجوب الصانع وصيغته لا يكون مؤثرا الاجمالي في اللغة لان الايمان  
في اللغة التصديق والمشارك صدق بوجوب الصانع لان قولنا الله واحد  
تصديق دون الشرع لا خلافه اي الشرك بالتوحيد اي توحيد الله الذي  
هو من جملة ما جاء به النبي ثم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان  
اللغوي واليه اي الى عدم ايمان الشرك استبان بقوله ثم وما يؤمن من الشرك  
بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك فلا بد من حمل  
الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي والاقراء به اي باللسان الا ان التصديق  
ولكن لا يخلو القوط اصله اي في حالة الاختيارية ولا لاجاله الاكراه حتى  
لو زال التصديق التصديق القلبي بالاكراه كان كافرا دون مؤمنا والاقراء  
قد يخلو اي يخلو القوط كما في حالة الاكراه حتى لو وجد كلمة الكفر على  
لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتقاد  
الجزء يستلزم انتقاد الكل انما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا  
الاقراء كان التصديق نفس الايمان وكونه نفا او جزا في الماهية جائز  
في الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط مقرر في حكم الثابت كما جاز الاكراه  
وكما في الاخرى لكن يتوب اشارته من باب اقراره فان قيل قد لا يبقى  
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق بالقلب واللفظ  
انما هو من حصوله اي من علم حصوله في القلب واما الذكر فلا يخلو عما  
في القلب وان زهمل تذكره وحصوله في القوة الداركة فلو سلم قال صانع

سأه  
سأه  
فالتصديق  
ورسله

معناه اللغوي لا يثبت في الشرك

سأه  
والزهور  
حاله



جعل المحقق أي التصديق القلبي الذي لم يطرأ عليه أي لم يورث على المحقق ما  
 يضاده في حكم الباقي فإن التصديق وإن لم يبق في حالة النوم والفتنة إلا  
 أنه في حكم الباقي لأنه لم يطرأ ما يضاده حتى كان المؤمن أي لفظ المؤمن أسما  
 لمن آمن في الحال أو في المآخض ولا يطرأ والحال لا يطرأ عليه الإيمان ما هو  
 علامة التلذيب هذا الذي ذكره أي ذكره المصريح من الإيمان بيان الذي  
 التصديق والاقرار باللسان مذهب بعض الفقهاء خسر منه الذي وهو أي  
 ما ذكر اختيار الامام في الأثر الشرعي وفي الإسلام صاحب يردوى وهو  
 المردوى من إلى 2 رحمه الله وهو الأولي لأن الإنسان عبارة عن الروح و  
 الجسد فيجب لكل منهما حصة من الإيمان فالصدق حصة الروح والاقرار  
 حصة الجسد وإنما خص الاقرار به بكونه أخف وأبين من سائر عمل الجسد  
 فذهب جمهور المحققين إلى أنه أي الإيمان التصديق بالقلب وإنما الاقرار بشرط  
 لا أن جزء من الإيمان لأجزاء الأحكام في الدنيا كالصلوة عليه في وقت موعده  
 أن تصديق القلب أمر باطن لا يطلع عليه أحد لا بد من إمام أو من صدق قلبه  
 ولم يبق بلسانه فهو مؤمن من عند الله لأن التصديق القلبي الذي هو حقيقة  
 الإيمان موجود وإن لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا لا تنفذ شرطا وإنما جعل  
 الاقرار ركنا من الإيمان فعنه لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله ولا  
 يستحق الجنة من خلود النار ثم الخلق بما قرر المحكم وتركه لا على وجه الإيجاب  
 إذ لم يكن كالأخرس مؤمن وفاقا والمص على عدم الاقرار مع المطالبة كافر  
 لكونه من إمارات الكفار ومن أقرب لسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق ولا  
 يعني مؤمن في أحكام الدنيا وإن لم يكن عند الله وهذا أي ما ذكره من أن  
 الإيمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لأجزاء الأحكام وهو اختيار

ما أقر  
 إذا العاجز  
 مؤمنا

الشيخ إلى منصور والنصوص معاصرة أي مقوية كذلك أي لكون الإيمان  
 هو التصديق بالقلب والاقرار بشرط قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم  
 الإيمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان الأصل أن يكون النفس من  
 اضطراب شبهة وقال الله تعالى ولما يدخل الإيمان في قلوبكم لا يقال يجوز أن يرد  
 بتلك النصوص الإيمان اللغوي وهو جزاء الإيمان الشرعي خاصة بالذكر لكونه  
 أصلا مستتبعا للغير فلا ينبغي كون الاقرار ركنا آخر لأننا نقول الأصل في  
 عبارة الشارع هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا آخر احتمالا عن دليل  
 قيل كفى به دليلا أنه لم يحكم على إيمانه أحد إلا بعد اقراره وقال النبي صلى الله عليه وسلم  
 ثبت قلبي على دينك أي على تصديقك وقال صلى الله عليه وسلم لا إيمان لمن لا يصدق  
 قل أي على من قال فنقول قل لا اله الا الله فهل شقت قلبه أي قاله  
 لم قلته يا علي قال على علمته أنه ما قال بقلبه قاله فهل شقت قلبه فإن  
 قلت نعم الإيمان هو التصديق القلبي لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق  
 باللسان دون التصديق بالقلب هذه السوال علم الورود على المذهبين  
 السابقين لأن المفهوم منه أن الإيمان عبارة عن التصديق القلبي فقط كما  
 هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظاهر إيراد على المذهب الذي  
 هو أن يكون الإيمان عبارة عن التصديق القلبي والنبي وأصحابه كانوا  
 يعقون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانهم من غير استفسار  
 عما في قلبه فعلم من مع أهل اللغة ومن قناعة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أن الإيمان  
 هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق القلبي بكت  
 لا يخفى في أن المعنى في التصديق عمل القلب لا عمل اللسان عدم وضع لفظ  
 التصديق لغيره أو وضعه لغيره غير التصديق القلبي أي الإذعان والقبول لم يحكم

باللسان هو الاقرار لا التصديق  
 المركب من التصديق

أي التصديق عبارة عن فعل القلب  
 لأن فعل اللسان يسمى إقرارا وهذا  
 دليل على أن التصديق عمل القلب



أحد من أهل اللغة والوفى أو وضعه <sup>لغير التصديق القلبي</sup> بان المتلفظ  
 بكلمة صدقت مصدق للنبي <sup>مؤمن به</sup> أي بالنبي <sup>م</sup> يعني وجد فيه لفظ  
 التصديق مع أنه ليس بمؤمن يريد بقوله لو فرضنا <sup>المراد</sup> على من زعم أن  
 الإيمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لأن منهم من شرط معرفة القلب  
 أو تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن بشرط الدلالة على التصديق القلبي  
 وهم الكرامية فالمراد بالقرآن المذكور لا يتوجه عليهم لصل ما راد الشارح تأييد  
 المذهب السابق لا الراد على مخالفتهم ولهم هذا أي ولاجل أن يخرجوا الأقوال  
 باللسان لا يكفي في الإيمان صح نفي الإيمان عن بعض المقربين باللسان وهو القوم  
 الذين يقولون باللسان ولم يقولوا بالقلب قال الله تعالى ومن الناس من يقول  
 آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الأعراب آمنا  
 باللسان دون القلب قل إن تؤمنوا ولكن قولوا آمنا أي لانقياد الظاهر  
 دون الانقياد الباطن وأما المقرب باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنا  
 لغة هذه الشادة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال فعلى ما ذكرتم من  
 الجواب يلزم أن لا يكون المقرب باللسان وحده مؤمنا مع أنه يسمى مؤمنا فلا يكون  
 ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله وأما المقرب باللسان وحده فلا نزاع  
 في أنه يسمى مؤمنا لغة فيجوز عليه أحكام الإيمان وإنما النزاع في كونه مؤمنا  
 فيما بينه وبين الله تعالى والنبي <sup>م</sup> ومن بعض كما كانوا الجاهلون بإيمانهم من  
 تكلم بكلمة الشهادة كانوا الجاهلون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الإيمان  
 قول اللسان فعلم منه أن معرفة أهل اللغة والتصديق باللسان وحكم النبي <sup>م</sup>  
 وأصحابه باعتبار دلالة على التصديق القلبي وأيضا يجمل أن يكون عطف  
 على قوله فيما من والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى كما أن النصوص

على الإيمان

المذكور

متعاضدة كذلك الإجماع منعقد على الإيمان ويجوز أن يكون مطلقا على مجموع الجوابين  
 السابقين يدلان على أن الإيمان هو التصديق القلبي كذلك الإجماع منعقد على ذلك  
 الإجماع من صدق بقلبه وصدق بالأقرار باللسان ومنعته أي من الأقرار باللسان  
 مانع من حسن وخلق فظهر ما ذكرنا أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمته الشهادي  
 على ما ذهب الكرامية أي زعموا أن الإيمان مجرد كلمة الشهادة حتى أن من أضر الكف  
 وأظهر الإيمان يكون مؤمنا لأنه يستحق الخلود في النار كما في شرح المقاصد والمكاشفة  
 في تفسير القاضي مذهب الكرامية أن الإيمان مجرد كلمة الشهادة إذا دخل قلبه من  
 الاعتقاد حتى لو اعتقد خلده لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بأن ما ذكره  
 القاضي الإيمان المنع من النار والاول هو الإيمان مطلقا ولما كان مذهب جمهور  
 المتكلمين والمحدثين والفقهاء أن الإيمان تصديق باللسان وأقرار باللسان  
 وعمل بالأركان أشار المصنف إلى نفي ذلك بقوله فاما الأعمال أي الطاعات فمما لا يرد

في تصرفها يوما فيوما ساعة فاعية والإيمان لا يزيد ولا ينقص فمنها أي في  
 بحث الإيمان معناه الاول أن الأعمال غير داخل في الإيمان <sup>لما من شأن حقيقة</sup>  
 الإيمان هو التصديق القلبي أي ثبت من أن حقيقة الإيمان التصديق القلبي  
 كما ذهب إليه أبو منصور أو التصديق مع الأقرار كما ذهب إليه غيرهم فظهر  
 التقديرين لو كان الأعمال فيه لزم أن لا يكون حقيقة عبارة عما ذكره <sup>الإيمان</sup> خلاف  
 ما ثبت في الدليل ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان  
 كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بأن العطف يقتضي  
 المقارنة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه أي العطف يدل على التوابع  
 وعلى أن العمل ليس بدخل في الإيمان لأن الشيء لا يعطف لنفسه ولا الجزم على  
 كله مع القطع بأن العطف لا يمنع لجواز أن يعطف على الشيء ما يدخل فيه

بيان  
 لما مر من أن حقيقة

داخل



كتبت كما قال الله تعالى نزل الملائكة والروح والكتبة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان  
 قال ايمان بلا عمل كبحر بلا ثمر وقد ورد في الكتاب ايضا جعل الاعمال شرطاً  
 الايمان كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ومن الجملة وقعت  
 حالاً بين ومن يعمل والحال قيد للعامل وشرط مع القطع بان الشرط لا  
 يدخل في الشرط لامتناع شرط الشيء لنفسه لان الشرط لو كان داخلاً في  
 الشرط لزم ان يكون الشيء شرطاً لنفسه لان شرط الكل شرط لكل جزء  
 من اجزائه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى  
وانما يقفان من المؤمنين اقليل فثبت الايمان مع وجود القليل على  
 مع القطع بان لا يحقق الشيء بدون ركنه اى لو كان الاعمال جزءاً من الايمان  
 لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء  
 واللازم بط وكذا المعلوم ولا يخفى ان بين الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل  
 الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها اى الطاعة لا يكون مؤثراً  
 كما هو راي المعتزلة اى لا يكون حجة على من ذهب الى انها اى الاعمال ركن من  
 الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان لكن يخرج من الايمان  
 الكامل كما هو مذاهب الشافعي رحمه وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها  
 والمقام ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا تنقص بانحلالها  
 المعاصي هذا عند ابي حنيفة رحمه واصحابه واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري  
 والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكى من الشافعي وكثير من العلماء كما  
 من انه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والادعان ولو تقليداً كما ذهب  
 جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال لبعض  
 في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد

قوله

ثم كلف بابتدائه على قول الرسول والاجماع ولم يشترطوا الاستدلال القطعي ومنهم  
 من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا  
 الاقتدار على المجادلة وحل المسائل قال الشارح ليس الخلاف في الذين يتفكرون  
 في خلق السموات والارض فعمهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأوا  
 على ما هم عليه الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض وهما لا يتصور فيه  
 زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق لسواء اتي بالطاعة  
 وتركها لمعاصي فتصديقه باق على حاله لا يغير فيه اصله واما الايات الدالة  
 جواب ما يقال وموان يقال وان دل ذلككم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص  
 ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الايات الدالة على زيادة الايمان فاجاب  
 بقوله والايات الدالة على زيادة الايمان فمحمول على ما ذكره ابو حنيفة رحمه انهم  
 كما لو اى قوم يؤمنون بكل فرض خاص اى منوا بما قاله النبي صلى الله عليه وآله  
 بين احكاماً مفصلة يعتقد المؤمن على عقيب تلك الاحكام المفصلة زواياها  
 واعتقاده وحاصله اى حاصل ما ذكره ابو حنيفة رحمه انه اى ايمان كان يزيد  
 بزيادة ما يجب الايمان به بمعنى لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب الى الشافعي  
 بل يزيد بزيادة الفرائض وهذه اى الايمان بكل فرض خاص لا يتصور في  
 غير عصر النبي صلى الله عليه وآله وفيه نظر اى فيما ذكره الامام ابو حنيفة رحمه من الايمان لا يزيد الا  
 بزيادة ما يؤمن به وهذا لا يتصور الا في عصر النبي لان الاطلاع على تفصيل الفرائض  
 ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وآله والاجاب فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما  
 علم تفصيلاً ولا يخفى في ان التفصيلي ازيد من الايمان الاجمالي بل كل اى علم  
 في هذه الزمان وتغير النظر انما لزم ان زيادة كونه بحسب كونه اجمالياً وتفصيلاً  
 اذ لا يخفى في ان الاجمال لا يخطو درجة من التفصيل في الكمال وان كانت لا يخطو

بيان  
 مشلول في وارا الاسلام وقواير عندهم  
 حال النبي صلى الله عليه وآله ولا في الزمان

حقيقة

الذم كان في عنوان الجملة مثلاً الله  
 والحمد لله الذي هدانا لهذا  
 به النبي صلى الله عليه وآله ثم يأتي فوضا بعد

اي الايمان

تفاصيل

بل لكل

يتفكر في الفرائض من كماله  
 فحينئذ في ذلك الزمان فان زيادة  
 كما يتصور في ذلك الزمان يتصور  
 في هذا الزمان

الايمان لا يكون الا بزيادة ما يجب به  
 الايمان كما ذكرتم لم لا يزد ان يكون  
 زيادة بحسب



في الاتصاف باصل الايمان فمن حصل له ايمان التفصيل كان ايمانه ان يزيد بل اكمل  
من الايمان الاجمالي الذي لا آخر والجواب عن هذا النظر اننا لانم ان التفصيل  
اكمل وان يزيد بل الاجمال والتفصيل على سواء ولو كان كذلك كان الايمان  
ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذاتي الشيء يستلزم تغيره وقوله وما يقال  
من كون الاجمالي لا ينحط درجة انما هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في  
غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والفرع في نفس الايمان قول لم يقل به احد  
فيل في جواب النظر لمراد ظاهره ان حنيفة رجع زيادة الايمان بزيادة ما  
يجب عليه الايمان في الواقع وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لانقطاع  
الوحي واما زيادة الايمان التفصيلي بحيث اطلاقه على تفصيل الوحي او زيادة  
على الايمان الاجمالي فكل كلام فيه ومادة كثر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته  
فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل في الجواب عن الايات الدالة على زيادة  
الايمان ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اي على الايمان في كل عصر  
وحاصله ان يزيد بزيادة الايمان لما انه تعليل لقوله يزيد بزيادة الايمان  
لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء كما في سواد  
الجسم مثله والجواب عن هذا بان يقال يغفلك واراد على حاصلك لان القابل  
بهذا القول لا يعجزه انه يزيد بزيادة الايمان حتى يرده هذا النظر بل مراده  
ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الايمان  
والثبات امر معنوي يعتبر العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال  
وينظر فيه بان حصول المثل **انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء**  
وقيل المراد من الايات الدالة على زيادة ما روي ابن عمر رضي الله عنهما قلنا  
يا رسول الله الايمان زيادة ثمرة واسراق نور وضياء في القلب فانه يزيد

عن التفصيل

لا يزداد الايمان

بالاعمال وينقص بالمعاصي يؤتى ما روي ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله  
الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحب الجنة وينقص  
حتى يدخل صاحب النار ولما روي انه قال لو وزن ايمان اليك مع  
جميع الخلائق ترجح ايمان اليك يعني من جهة نوره وضياءه لا من جهة  
الزيادة والنقصان ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الا  
الزيادة والنقصان ظاهرة عليه بانه اذا انقضى بعض العمل انقضى الايمان  
لان انتفاء جزء منه كما هو مذهب المعتزلة فلا ينصور الزيادة ولو قيل  
ببقاء الايمان ما بقي التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل  
فلا كلام فيه قيل لجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج  
والزكوة عن الفقير وكقوط الصلوة عن الحائض ولذا قال صلى الله عليه وسلم  
ناقصات العقل والدين او يكون انتفاض العمل بانتفاض زيادته لا  
بانتفاض اصله كقراءة نصف الصورة في الصلوة فانها تنقص من قراءة  
تمامها ولهذا قيل ان من المسئلة اي قبول الزيادة والنقصان وعدم  
قبوله فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان يعني فمن قال ان الاعمال  
قابل للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل  
ونقصانه نقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان  
لا يقبل الزيادة والنقصان وقال بعض المحققين اي مولانا عضد الملك  
والدين رجع لان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان  
بل ينفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس  
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم والسرفيه ان القوة العقلية مستخرقة للقوة الحيوانية  
فالعقل وان يقين بان الله رب العالمين اخضع الوهم فينوي عليه

ان يكون

اي قبول

ان  
هو حقيقة الايمان فمقتضى هذا ان  
بزيادة الاعمال وقابل  
لنقصان شيء  
جزء من الايمان قال ان الايمان



هجوم مغلطه كمن يتقن بان الميت جاد لم يخاف منه يومه لكن اذا انقلب الروح  
 عن ظلمات الحيوانية ونور بالانوار الملكية استولي عقله وظهر قلوبها  
 الذين لا خوف عليهم ولا هم يخزنون ولان العقول متفاوتة وكذا  
 القلوب والاعتقاد بالثبوت والضعف فان قلوب الصديقين كلها  
 شفيين وعقولهم واعتقادهم لا يماثل غيرهم من العاقلين من منازهم  
 ومقاماتهم وكذا قلوب الجاهل المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن  
 وصفها والحق ان التصديق ان قدر بايتم التقليد والظن الغالب  
 كما ذهب اليه البعض فالنقاوت بين وان قدر باليقين فقد قيل  
 انه لا يتفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين  
 جדות العالم ليس كاليقين بان الكمال اعظم من الجزء اما في الجلال  
 فظ واما في القوة فلا ان الشك فيك لا يدور حول عظم الكمال بخلاف حدوث  
 العالم وكذا في تصديق الواحد شخصين ولهذا اي لاجل زيان التصديق  
 قال ابراهيم ع و لكن ليظهر قلبين حين قال رب اني كيف لي الوقي  
 قال ولم تؤمن قال بلى ولكن ليظهر قلبين فقد طلب الطومانية فيها  
 بعقله ويعلم بانضمام الشا من الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق  
 للزيادة وفي ابراهيم لغات احدها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور  
 وابراهيم كدك الاله جندف الياء وابراهيم بالف و ابراهيم بالهمز واحد  
 وضع الهاء وبكل لغة هو اسم اعجمي وجمع ابارته عند قدم وعند اخير ابراهيم  
 وقيل فيه ابارته والحق انهم زيان توطين وشك في حصول النفس بالذات  
 فان كان المذكور يقيناً فاحتملنا زيان اليقين وكما ان اعتقدنا  
 بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله لم يضطرب عن صوابه يوم

الحجة من بالدلائل العقلية  
 والتقليدية على حقيقة شيء  
 من العلوم لتحصيل اليقين  
 بغاية قلوبهم

يعتقد

دفع الهاء

وبها

حواجيه ولو كان امل الدنيا في عياله ولم يبال بعد ربه غير الله ولو كان  
 عدوة الذين عدوا له ولا روي ان ابراهيم ع لما ربي بالمنجنيق الزمان  
 ثم وه يلقاه جبرائيل في الهوا ففعل ملكه من حاجته فقال ابراهيم امالك  
 فلا وان كان المذكور خطياً فاحتملنا زيان وجهان جانب الظن بحيث يكون  
 يدخل في صد اليقين وقد بقي منها اي في بحث الايمان بحث كضوءه وان  
 بعض القدرة هو الذي يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار  
 يكون قدرة العبد فقط لا تأثبه القدرة الله فذهب الى ان الايمان هو  
 المعرفة أي معرفة الله ورسوله قبل فان قال ذلك الايمان المعاند فهو معاند  
 والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحده كما قال علي كرم الله وجهه الايمان  
 معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق واطبق اي اتفق علماء وناعا على  
 اي المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون بقوة محمد ع كما في  
 انباءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كانت  
 يعرف الحق يقيناً وانما ينكر عناده واستكباراً قال الله ع ومحمد وابراهيم  
 اي انكر ونبوة محمد ع واستيقنتها انفسهم اعلم ان الكافر على قسمين  
 منهم من لم يجد الباري ع ويعبد والاوثان من يشك ع ومو علي بن  
 منهم من شك مع غيره فهو لا اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاماً وكذلك  
 اذا قالوا نشهد ان محمداً رسول الله وذلك لانهم يتنعون في دينهم من  
 كل واحد من الشراطين فاذا اتوا بها على انفسائهم عما كانوا عليه وعلي  
 هذا اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن مسلمون والغريب من اثبت الباري  
 ع ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد ولكن يحد الرسالة فانه لا  
 يكون مسلماً بقوله لا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال الله

حواجيه  
 اعداء  
 انما اليك  
 رجحان

ومنهم

بدل عن انتقاليهم



ان محمد رسول الله رسول الى العباد دون بني اسرائيل فمن الفرق لا يكون  
واحد منهم مسلماً باثبات الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذي كان عليه  
ولو قال واحد منهم انا مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مؤمناً او مسلماً  
لانهم ان الايمان والاسلام ما هم عليه فلا بد ومعنى ذلك من الابد فعل من  
التبديد وهو التوريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيفانها  
اي الاحكام وبين التصديق بها اي بالاحكام واعتقادها ليصح كون التمسك  
اي التصديق ايماناً دون الايمان معرفة الاحكام والمذكور في كلام بعض  
المشايخ فمما اشار الى الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب  
على ما علم من اخبار الخبر وهو اي ربط القلب من كسبي ثبت باختيار  
المصدق ولهذا لا يجل انه كسبي يثبت عليه ليحل اي التصديق ركن للعلم  
بخلاف المعرفة فانها بما وفي ربما ثمان لغات ضم الراد وفترها مع التثنية  
والتخفيف وبناء الثاين ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم  
الراء وفترها وما كافتة عن الجرف يجوز دخوله على الفعل يحصل بلا كسب  
كن وقع بصره على جسم فحصل له منه معرفة انه جدار او حجر فيكون  
المعرفة اتم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا  
يكون الا بالاختيار والكسب فقط وهذا اي ما ذكره من الفرق  
ما ذكره بعض المحققين كصاحب النواحي من ان التصديق هو ان  
باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك اي نسبة التصديق  
الى الخبر في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة  
وهنا اي القول بان للنفس فعلاً اختيارياً هو ربط القلب  
ونسبة التصديق الى الخبر كمثل لان التصديق من اقم العلم و

يقول

ما  
وهو لم يتبينوا علمهم

ان محمد رسول الله رسول الى العباد دون بني اسرائيل فمن الفرق لا يكون  
واحد منهم مسلماً باثبات الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذي كان عليه  
ولو قال واحد منهم انا مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مؤمناً او مسلماً  
لانهم ان الايمان والاسلام ما هم عليه فلا بد ومعنى ذلك من الابد فعل من  
التبديد وهو التوريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيفانها  
اي الاحكام وبين التصديق بها اي بالاحكام واعتقادها ليصح كون التمسك  
اي التصديق ايماناً دون الايمان معرفة الاحكام والمذكور في كلام بعض  
المشايخ فمما اشار الى الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب  
على ما علم من اخبار الخبر وهو اي ربط القلب من كسبي ثبت باختيار  
المصدق ولهذا لا يجل انه كسبي يثبت عليه ليحل اي التصديق ركن للعلم  
بخلاف المعرفة فانها بما وفي ربما ثمان لغات ضم الراد وفترها مع التثنية  
والتخفيف وبناء الثاين ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم  
الراء وفترها وما كافتة عن الجرف يجوز دخوله على الفعل يحصل بلا كسب  
كن وقع بصره على جسم فحصل له منه معرفة انه جدار او حجر فيكون  
المعرفة اتم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا  
يكون الا بالاختيار والكسب فقط وهذا اي ما ذكره من الفرق  
ما ذكره بعض المحققين كصاحب النواحي من ان التصديق هو ان  
باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك اي نسبة التصديق  
الى الخبر في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة  
وهنا اي القول بان للنفس فعلاً اختيارياً هو ربط القلب  
ونسبة التصديق الى الخبر كمثل لان التصديق من اقم العلم و

روى الافعال الاختيارية فيكون التصديقات من الكيفيات النفسانية

من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق  
من الافعال الاختيارية لانها اذا تصورنا النسبة هنا بيان كون التصديق  
من الكيفيات النفسية بين الشئ وبين شئنا في انما اي النسبة بالاثبات  
او بالتفريق ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الادعاء والقوله  
وهنا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق  
لذلك النسبة ومعنى التصديق والحكم والاثبات والابقاع نعم هذا  
جواب عن سؤال مقدور تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسية  
ان لا يقع التكليف على الايمان لان التكليف مبنى على الافعال الاختيارية  
واذا كان الايمان الكيفية لا يقع التكليف عليه فاجب بقوله نعم فحصل  
تلك الكيفية يكون بالاختيار وان لم يكن الكيفية نفسية بالاختيار في  
مباشرة الاسباب المبشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره  
والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل وحرف النظر ورفع الموانع  
من الشرك وغيره ونحو ذلك تحقيقه ان في هذا المقام شئين  
احد هما نفس تلك الكيفية وثانيها حصول تلك الكيفية والله فعل  
بلا شبهة والاولى ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني  
وهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان انما هو كون لسانه اختيارياً  
وكان هذا هو المراد بكونه اي التصديق كسبياً واختيارياً اي ان المراد  
به كون لسانه كسبياً اختيارياً او كون نفس الحكم كسبياً اختيارياً  
ولو بواسطة وكلام الشارح ذو الوجهين فلما اتى بكلمة التشبيه  
ولا يكتف المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك اي لا يكتفي المعرفة في الايمان  
بدون التصديق لان المعرفة فيه قد يكون بدون الاختيار وبغير

والاثر

اي التكليف بالايمان

Copyrighted material



الاسباب بل لابد من التصديق نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية  
 المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا يكون بذلك اي يكون المعرفة المذكورة  
 تصديقاً لا نتج لحصل المعنى الذي يعتبر عنه بالفاسدية بكونه و  
 ليس الايمان والتصديق سوى ذلك اي المعنى الذي يعتبر عنه بالفاسدية  
 بكونه ويدر حصوله اي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى  
 جواب سؤال مقدس وهو ان يقال هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض  
 الكفار المقلدين المنكرين مع انه ليس يؤمن ولا يكون التصديق المذكور  
 هو الايمان بعينه فاجاب عنه بقوله وحصوله للكفار المعاندين  
 المنكرين ممنوع يعني لانهم اولاً ان ذلك التصديق حاصل للكفار  
 المذكورين وعلى تقدير الحصول اي ولو سلم حصول ذلك التصديق  
 المذكور للكفار المعاندين فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان والاعمال  
 على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار في  
 الاسلام واحداً لان الاسلام هو الخضوع والخضوع قريب المعنى من  
 الخضوع لان الخضوع في البدن والخضوع في البصر والبدن والصوت  
 وقيل الخضوع السكون والتذلل والانقياد هنا يقع انقياد القلب  
 والجوارح لكن تغييره بقوله يعني قبول الاحكام الشرعية والايمان  
 خصه بانقياد القلب ولذا قال وذلك اي القبول والازعان  
 حقيقة التصديق على ما مر والمفهوم كون الايمان والاسلام متساويين  
 ويؤيد اي يؤيد الاسلام والايمان واحد قوله تعالى فاخرجنا من كان  
 فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين بنى الآية  
 تدل على كون مفهومهما واحداً لان المسلمين مستثنى من المؤمنين

نسخ  
 المعاني

مظهر  
 الايمان والاسلام  
 واحد

معنى

ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقيم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين  
 رجل واحد وهو لو طوع منها الآية نزلت في حق قوم لو طوع حين امة  
 تصد الاخراج فيما بينهم وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بان يؤمن  
 وليس يعلم او مسلم وليس يؤمن ولا ينفى بوحدة ما سوى هذا اي سوى  
 الاتحاد في الذات لا الترادف وظاهر كلام الشايخ انهم ارادوا عدم تباين  
 بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد بحسب  
 الذات لما ذكر في الكفاية من ان الايمان بيان ما هو تصديق الله تعالى فيما اخبر  
 من اوامر ونواهيته والاسلام هو الانقياد والخضوع لا الوهبة وهذا اي الانقياد  
 لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكماً فلا ينفك  
 حاصل بالجملة اي ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول  
 الاحكام الشرعية والاوامر والنواهي والازعان بها كان الايمان عين الاسلام  
 بمعنى المتيقن في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المص وأن احتل الاتحاد في  
 الصديق وأن كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد لا الوهبة والايمان  
 عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى فيما اخبر من الاوامر والنواهي كان  
 الايمان عين الاسلام بحسب الصديق لا الاتحاد في المفهوم هو مراد الشايخ  
 ومن اثبت التباين بما بحسب المفهوم او بحسب الصديق يقال له ان ثبت  
 التباين ما حكم ما استغنا عنه من آمن ولم يعلم او مسلم ولم يؤمن فان ثبت لا  
 حكماً ليس بثبت لآخر هو جزاء لقوله من اثبت بطلان قوله اي كلام الكفاية  
 فان قيل من جانب من اثبت التباين بينهما قوله تعالى قالت الاعراب امنا يعني  
 صدقنا قل لم تؤمنوا يعني لم تصدقوا في السر كما صدقتم في العلانية ولكن  
 قولوا للمنافقين دخننا في الانقياد بخلاف الكمال والسبب صريح في تحقق

واسم

٥٦

تحقيق



المساواة والسلام

الامان

من استطاع

(الامان) السلام بدون الاسلام يدل عليه قوله ابراهيم وحملت لرب العالمين وقول ابراهيم  
 وسعيل علمهما واجعلنا مسلمين لك اي مسلمين لا مرك في مستقبل العمر  
 ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانها كانتا مؤمنين قبل معنى الاول اظهرت  
 الاسلام ومعنى سوال الثبات كما في امدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل  
 على التغاير قلنا المراد ان الاسلام المعبر في الشرع اي الانقياد والظاهر و  
 الباطن لا يوجد بدون الايمان وهو اي الاسلام في الآية بمعنى الانقياد والظ  
 خوف من السيف قوله وهو مبتدأ بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد  
 الباطن بمنزلة الملتقط بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايات  
 حاصل هذا الجواب ان الايمان معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي  
 وهو تصديق الله تعالى ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواهي وكذلك الاسلام  
 معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهري من غير انقياد الباطن وشرعي  
 وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي اثبت للاعراب هو الاسلام  
 اللغوي والايمان الذي نفى عنهم هو الايمان الشرعي فيكون الآية دالة  
 على تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد المشايخ ان الاسلام لا تغاير الايمان  
 الشرعي والآية لا تدل على تغايرهما فان قيل من جانبك اثبت التغاير  
 بينهما قوله مع حينئذ جبريل مع من الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله  
 الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصوم  
 وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا  
 التصديق القلبي فكيف يكون الايمان واحدا لا يحسب المفهوم ولا يحسب  
 الذات قلنا المراد به اي بقوله مع ان تشهد الخ ان ثمرات الاسلام وعلمانه  
 ذلك اي ان تشهد ان لا اله الا الله الخ كما قاله مع لقوم القوم في الاصل

الز

الله

رسمه

مصدر قام نعت به فاع في الجمع اجمع لقائم كذايم وذو رثم غلب علي  
 الرجال خاصة لقيامهم باياد النساء وقد واصف قوم اي اقوالهم  
 على سبيل الرسالة عليه اي على النبي ثم اتدرون مقول قال ما الايمان  
 بالله وحينئذ سئل عن ثمره الايمان لامن اركانه فقالوا الله ورسوله اعلم  
 قال رسول الله شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة  
وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المظنة اي مال الغنيمة المحض  
 فان كان المراد ثمرات الاسلام فلا ينافي كون حقيقة الايمان هو التصديق  
 فيكون مراد قال للايمان كما يشعر به كلامه او لا قيل اني جبريل مع الي  
 النبي كبحضرة الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبي مع ان تؤمن بالله وملائكته  
 وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال الاسلام فاجاب النبي مع ان تشهد  
 ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل في سوال والجواب صريح في ان  
 الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعة وتؤتي عطف المسلمين  
 والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله مراد الاول التغاير لما  
 جاز العطف وكما قال مع الايمان بضع بضع بكد الباء ما بين الثلث  
 الى الشح من البضع وهو القطع او من اثني عشر الى عشرين وسبعون  
 شعيرة الشريعة الطائفة من الشيء والفض من الشجر والجمع شعب والشعب  
 بالكسر الطريق في المشي وبالفتح القبيلة اعلا ما قوله لا اله الا الله واذن  
 اما طة الاذي اي اذلة المؤذي عن الطريق والقداد في منقلبه عن واولا له  
 من دني يدنو الاصف والادني فيقابل بالاخي والافضل وتارة على الاخر  
 فيقابل بالاكفر وتارة على الاول فيقابل بالآخر وعبر عنها عن الدنو في  
 القرب لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته

على الأقل

Copyright University



ولم يرد المحصر في العدد المذكور بل تكثير المثلثات أو يرد حصراً في أنواعها  
إذا وجد من العبد التصديق والافتراض أن يقال أنا مؤمن حقاً لتحقيق  
الايان وهو التصديق ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله لأنه لفظ  
أن كان للشك فهو كمن لا محالة لأن الشك ينافي التصديق وإن كان للمثابرة  
أي لرعاية الأديب مع الله تعالى وأحوال الأمور التي مشية الله تعالى وللشك في  
العاقبة والمحال لا في الآن والحال أي تلك في الآن والحال والآن لزمان يقع  
فيه كلام المتكلم وبني الآن للضمة لام التعريف وأما اللام الظ فليست للتعريف  
أن شرط لام التعريف أن يدخل على التكرار فلو قرأنا والآن لم يسمع مجرداً عنها  
والمراد بالحال الآن المختلف في كونه زماناً موجوداً أم كونه لا يتجزأ وهو عند  
أهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفاً الآن معه أو الوجود  
المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل ولا جال  
ذلك يقال زيد يصل الآن مع أن بعض صلواته ماضٍ وبعضها مستقبل  
فالحال هو المقارن وجود لفظ لوجود جزء معناه فوزيد يكتب الآن  
فيكتب مضارع في معنى الحال ووجود لفظ مقارن لوجود بعض الكائنات  
لا لوجود جميعها أو للترك بذكر الله تعالى والبرهان عن تزكية نفسه والاعجاب  
بحاله عطف تغير وأعجاب النفس عبادة عن أن يرى الرجل بنفسه  
شريف وخير من غيره فالأولي جواب لقوله وإن كان للمثابرة الخ تركه  
أي ترك أن شاء الله لما أنه يؤتمر للشك قيل بل لا ولي تركه أن لم يكن المتكلم  
بليغاً متفطناً للأدب فحسن على قصداً للترك ونحوه لأن الكلام قد يحسن  
من متكلم دون آخره ويؤيد أن النبي صلى الله عليه وآله يقول السلام عليكم  
يا أهل القبر وأنا أن شاء الله بكم لا أقفون مع أن اللوح مقطوع ولهذا أي

وليس كلامه

ولا جال الوهم قال لا ينبغي أن يقول لا يجوز لأنه لو لم يكن للشك في الآن  
والحال فلا معنى لنفي الجواز كيف يكون للنفي معنى وقد ذهب إلى الحال قد ذهب  
إليه أي إلى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا أي قول  
العبد أنا مؤمن أن شاء الله هنا جواب عن سؤال مقدس تقديره أن الشباب  
حاصلة بتحقيقه في هذه الحالة مع أنه لا يصح أن يقال المنصف به أنا شاب أن  
شاء الله فلم يجز أن يقول المنصف بالايان في هذه الحالة أنا مؤمن أن  
شاء الله لأن الايمان شئ حقيق معلوم الحذف وهو تصديق محمد صلى الله عليه وآله  
من عند الله فأجاب بقوله وليس هنا مثل قولك أنا شاب أن شاء الله  
لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة فلا يتصور فيه الشك ولا مما يتصور  
البقاء عليه أي على الشاب في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس  
والاعجاب بل مثل قولك أنا مؤمن أن شاء الله فانهما أي الزيد والفوزيد  
من الأفعال الاختيارية فيستصور فيهما الأمور المذكورة الزهد بمعنى الترك  
وتجهد في الأمر إذا عرض عنه وذهبت عن الأمر إذا مال إليه بخله ورغب  
فإن لفظة رغب إذا كان بعد ما إلى معناها مال إليه وإذا كان بعد ما عن معناها  
عرض عنه وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق  
الذي به يخرج من الكفر كمن التصديق في نفسه قابل للشك والضعف  
لأن تصديق الأنبياء أشد من تصديق آحاد الأمة وحصول التصديق  
الكامل المنجي عن العذاب المشار إليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم  
مغفرة واجز عظيم أنا مؤمن في مشية الله تعالى وقوله وحصول التصديق بهتوار  
قوله أنا مؤمن في مشية الله تعالى خبر قديم أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله  
بناءً على حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون إلا مشية الله تعالى هذا يدل



على ان النجاة بكما لا الصديق والحق انه ببقائه في الخاتمة ولما نقل عن بعض  
 الاشاعرة ان النجاة المنسوبة الى الشيخ الحسن الاشعري ان يصح ان يقال  
 انا مؤمن ان شاء الله على ان العبرة في الايمان والكفر بالسعادة والشقاوة  
 بالخاتمة حتى ان المؤمنين السعيدين مات على الكفر الايمان وان كان طول عمره  
 على الكفر والعصيان والكفر الشقي مات على الكفر نعوذ بالله وان كان  
 طول عمره على الصديق والطاعة على كل خير اليه بقوله تعالى في حق ابليس  
 فكان من الكافرين قالوا ان ابليس حين كان معلما للملك كان كافرا وكان  
 الصحابة رضي الله عنهم حين عبدوا الضم والهم وعليه انهم لو كانوا مؤمنين لما  
 امر النبي صلى الله عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس لم يعجز  
 لا ينصرف وهذا قول في عبادة وقال غيره وهو ان فعل من ابليس بليس  
 اذ ابليس وكذا قال ابن عباس رضي في رواية ابي صالح انه انبأه من رحمة  
 وكان الله عز وجل يقول عزرايل وانا لم ينصرف لانه لا شيء لا ينقل بقوله  
 مع السعيد من سعد في بطن الله الشقي من شقي في بطن الله توجيهه ان من  
 سعد في بطن الله لا يفتح الكفر الظاهر لان عاقبته يكون بالايمان البنية الثقل  
 علم الله بايانه ومن شقي في بطن الله لا يفتح الايمان الظاهر لانه يكفر في آخر  
 عمره لنقد الكفر عليه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد شقي  
 بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والحق قد بعد بان يؤمن بعد الكفر  
 قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم  
 والكلام والامر على الذنب وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت  
 والوقوف اي نسيان الوقوف بين يدي الملك عز وجل والغير يكون  
 على السعادة والشقاوة دون الاتحاد والاشقاء وهما اي الاتحاد والاشقاء

ولو قيل ان يمكن ان يقال كلام في حال بسبب بقاءه في الخاتمة

بل لا نرى

من صفات الله تعالى ان الاتحاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة  
 ونفس التكوين صفة ازيلية لا يتبدل كما من ولا تغير على الله ولا على  
 صفاته لما من ان القديم لا يكون محل للحوادث والحق انه لا خلاف بين  
 الاشاعرة وبيننا في قوله انا مؤمن ان شاء الله في المعنى اي النزاع نزاع لفظي  
 لانه ان اريد بالايمان والسعادة بجزء حصول المعنى من الايمان والسعادة  
 فهو حاصل في الحال في لا يكون انا مؤمن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار  
 وان اريد ما يشترط عليه النجاة والثبات وهو الايمان الحامل له وايات  
 العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم والثاني غير حصوله في  
 العاقبة فهو مشيئة الله لا قطع لحصوله في الحال في يجوز ان يقول انا مؤمن  
 حقا فمن قطع بالحصول اراد الاول اي بجزء حصول المعنى ومن قرض الي  
 مشيئة الله تعالى كما الاشاعرة بقوله انا مؤمن ان شاء الله اراد الله اي ما يشترط  
 عليه النجاة وفي رسال الرسل لما في من الالهييات واحوال الآخرة شرح الآن  
 الى النبوة واحوال المتعلقة بارسال الرسل جمع رسول فهو من الرسالة وما  
 سجادة العبد وما يصل الخبر من الله تعالى اي العبد بين الله تعالى وبينه وفي  
 الابواب من خلقته اي مخلوق الله تعالى بنسخ اي يزيد الله بها اي بالسفابة  
 عليهم اي علل ذوي الابواب فيما قصرت عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة  
 وقد عرفت معنى الرسول والنبى ومع في صدر الكتاب صفة اي مصلحة وعاقبة  
 جميع العاقبة الجنة وقيل النصر والظفر يشير الى ان افعال الله تعالى معلنة  
 بالحكم والمصالح واختلف العلماء في ان التعليل واجب او جائز بناء على مسألة  
 وجوب شيء على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل  
 وعدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما النفع نفس وهو محال

والاشاعة تقولون هذا القول

سبح الله

Copyright University



اولنفع غيره ونفع الغير كان اولى بالنسبة الى الله تعالى كان مسئلة به وان لم يكن اولى لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصح باعثا له تعالى على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة الى الله تعالى قيل كلام كل من كلام الفريقين غير مبين بين ودعوى الضرورة مشككة فالاوليات يختار كون الغرض اولى بالنسبة الى الله تعالى واستكمال بفعله نفسه جائز بل واقع فانه تعالى حين اوجد العالم قد اكتمل بكمال الموجدية والمعرفة على ما تعلق به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون ويحكموا اضافي لجوز جرده والخلو عنه وفي هذا اى في قوله في ارسال الرسل اشارة الى ان الارسل واجب لا يعنون بكونها واجبة انها يجب على الله بالاجاب احدا او بالاجابة على نفسه لا بمعنى الوجوب على الله تعالى اى لا وجوب العقل حتى لا يقدر على عدم ارساله ولا وجوب الشرع حتى ياتم بترك ارساله بل بمعنى ان قضية الحكمة اى مغايرة الحكمة بقضية لها فيه من الحكم والمصالح وليس الارسل بمنسوخ عطف على قوله واجب زعمت طائفة ان البعثة محالة لان المبعوث لابد وان يعلم ان مرسله هو الله تعالى ولا يسل الى العلم اذ لعله كان من القاد الجن اجيب بان المرسل ينصب له دليل على ذلك او يخلق فيه علم اخر كما نعت التسمية والبراهمة قالت البراهمة في العقل كفاية عن البعث لان ما حسن العقل حسن وما قبحه فقيح وما لم يحكم فيه شره يفعل عند الحاجة وجوابه يظهر من قوايد البعثة ولا يمكن اى الرسل ليس يمكن مستوى صفه يمكن طرافه اى الوجود والعدم لان الحكمة تخرج جانب الوجود كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذين منقول افعال الله تعالى وقالوا ارسال الرسل وان اتم على الحكم فالحكمة غير باعثة

لم يلبس بوثوبها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم خبرهم والانبيا هم الذين لم يوح اليهم بخبر انهم وانما اوحى اليهم بملك اخر او اروا في المنام وتبين اخر من الالهة ثم الرسل هم الذين رجعت الرسالة والنبوة جميعا غير ان لا يومر استحال ما ظهر في درجة النبوة قبل عجي جبرائيل عليه السلام فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه ذلة وصغيرة كما فعل داود مع في تزويج امرأته اوريا من غير انتظار الوحي لجبرائيل عليه السلام وكان ذلك منه ذلة وانما كان محمد عليه السلام انظر الوحي لجبرائيل عليه السلام في تزويج امرأته زيد ولم يفرج باظهاره في درجة النبوة بخلاف ذلك كذا ذكره في شرح الفقه الاكبر ثم اشار المصنف الى وقوع الارسل بقوله فقد ارسل الله رسلا من البشرى البشرى وفائدة بقوله مبشرين ومنذرين وطريق ثبوته بقوله وايدهم وتعين بعض من ثبت رسالة بقوله الانبياء آدم فقد ارسل الله رسلا من البشرى البشرى مبشرين بالبركة والخير والارسل فانه يظهر ان الرسل وروى في البشارة وكذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعيسى بن مريم بشرني بقدوم ولدك فهو خير فآخروته فرادى عنق اولهم ولو قال من اخبرني عنقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعل النعم لاهل الايات والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك اى البشارة بالجنة الى ما لا طريق للعقل اليه من غير النبوة وان كان العقل طريق اليه فبانظاردقبة لا يثبت الا لواحد بعد واحد اى لا يحصل على كثيرين ومبشرين للثمن وروى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال انما من الانسان لان الله تعالى عهد اليه فبشرى برك وقال بعضهم ما خذوا من السن لانهم يستأنسون بامثالهم او انفس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون مبشرون

وفائدة من طريق نبوته وتعين من طريق نبوته رسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

Copyright

University



ولذلك سقوا بشرا كما سقوا الجنة جنة لا تستأجرهم واللام فيه للجنس أصله  
 أكثر لقولهم إنسان وإنسانا سقوا فخذت المخرج وعوض عنها حرف  
 التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما فلا يقال إلا أناس وقوله أن المنايا  
 يطلعن عن الأناس كشفا شأنا ما يحتاجون إليه من أمور الدين والدنيا  
 فاذن خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل  
 أحوالهم وطريق الوصول إلى الأولى الجنة والثواب والآخر من النار  
 أي النار والعقاب مما لا يتقبل العقل قوله وتفاصيل مبتدأ ومما لا يتقبل  
 خبره وكذا خلق الأجسام الناقصة والعبادة أي النباتات النافعة والنباتات  
 الضارة روي أنه كما ثبتت في محراب سليمان مع كل يوم نبات يقول فادوا  
 علة فلان فدوا الكلي وليس وقيل أي الأجسام الناقصة في الآخرة والضارة  
 فيها والحلال والحرام ولم يجعل العقول والحواس للتنقل بمحرفتها أي  
 والضارة وكذا جعل القضاء ما هي ممكنات لا طريق إلى الجرم بأحاديثه  
 كأعداد الكرامات وأوقات الصلوة وأكثرت الأحكام الشرعية كالبيع والشراء  
 وقترها ما هي واجبات أو ممنوعات خصوصاً العالم واجب الوجود وشكك  
 الباري ممنوع لا يظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وحيث كامل بحيث لو تنقل  
 الإنسان لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسال الرسل  
 لبيان ذلك أي الجنة والثواب والنار والعقاب والأجسام الناقصة و  
 الضارة والقضايا الممكنة والممنوعة كما قال الله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة  
 للعالمين أما رحمة المؤمنين فقط وأما للكافرين فلا تمنعهم أمنوا من الخوف  
 والسمح وقد فعل ذلك لمن قبلهم وأيدهم أي الأنبياء بالمعجزات الناقصات  
 للعبادة بالمعجزات وكلام الجهاد والمث على الماء فإن قيل المعجزات مستبينة

الأناس

أي في الجنة والنار

بالسحر

بالسحر فلا يوثق بها فلنا التشبيه لوجود الفرق بينهما من وجوه أحدها أن  
 التعليم والتلهيد مدخل في السردون الموع وقد يكون التلهيد فيه أحق  
 من التلهيد والثاني أن السحر لا يكون بالحكم واقتراح المقترحين ما يعلو جلا  
 بمخزات الأنبياء عليهم السلام والثالث أن آثار المعجزات حقيقة كسبح الخلق  
 الكثيرة من الطعام اليسير وديهم من الماء القليل بخلاف السحر لا يخلو  
 ولا تروج الألف أوقات مخصوصة وأمكنة مخصوصة جمع مجمع وبني أمر  
 يظهر بخلاف العادة على يدي من ادعى النبوة عند تحدي أي طلب  
 معارضة المنكرين على وجهه على متعلق يظهر بين المنكرين والضرر في  
 عين عايد إلى امر من الاتيان بمثله وذلك أي بيان تأييد الله تعالى  
 أنبياء الله بالمعجزة لانه لو لا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله أي قول النبي  
 وأم ولما بان أي ظهر الصادق في دعوي الرسالة عن الكاذب عند ظهور  
 المعجزة يحصل الجرم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى ههنا  
 قوله بطريق العادة بخلق العلم بالصدق أي بصدق النبي في دعواه  
 عقيب ظهور المعجزة وأن كان عدم الخلق ممكناً في نفسه وذلك أي  
 حصول العلم بعد ظهور المعجزة كما إذا ادعى أحد بمحض أي بمجلس من  
 جماعة أنه أحد رسول الله هذا الملك بينهم أي إلى الجماعة ثم قال أحد الملك  
 أن كنت صادقاً فأنفك عادتك وتم من مكانك ثلث مرات ففعل  
 الملك ليحصل للجماعة علم ضروري عادي لصدق أحد في مقاله وأن  
 كان الكذب ممكناً في نفسه فإن الامكان الذاتي هذا لتلليل لقول القائل  
 أن امكان الكذب ينفي في العلم القطعي بمعنى التجويز العقلي لا ينفي حصول العلم  
 القطعي كقولنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكانه في نفسه قلنا بهذا أي

Copyright

University



في قول النبي صلى الله عليه وسلم وفي دعوي احد محضر لخص العلم بصدقه اي صدق رسول الله  
لوجب العادة لانها عادة احد طرق العلم كالصدق ولا يقدح في ذلك  
العلم اي العلم القطعي كما ان يكون المجمع من غير الله او كونها مجمع لا لغير  
التصديق اي لا يكون غرض الله تعالى من تلك المجمع التصديق للرسول او  
كونها اي المجمع تصديق الكاذب اضافة التصديق الى الكاذب اضافة الصدق  
الى المفعول الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية التي لا يتأني في العلم القطعي كما  
لا يقدح في العلم الضروري للشيء بجرارة النار كما ان عدم الحرارة للنار  
بمعنى انها حرارة لو قدر عدمها حرارة لم يلزم فيه محال اعلم ان العلم القطعي  
اما عقلي فهو الكمال اعظم من الجزاء واما عادي فهو النار محرقه وامكان خلافه  
قادر في الاول لا التثايل وقوع خلافه جز في العادة لا يقدح فيه كقوله  
نمرود كانت برده اعلى ابراهيم ولم يقدح ذلك في القطع بان كل نار  
حارة واول الانبياء آدم مع واخر محمد مع اما نبؤادهم في الكتاب الدال على  
انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبى اخر فهو اي الامر والنهي بالوحي  
لا غير اي لا بالنسب وكذا السنة والاجماع فانكار نبوة علي بن ابي طالب من البعض يكون  
كفر واما نبوة محمد مع فلانه ادعى النبوة واطهر المجمع اما دعوي النبوة فقد علم  
بالتواتر واما اظهر المجمع فلو جزم احد هما انه اظهر كلام الله فقد كان  
اي بكلام الله البلغاء مع كمال بلاغهم فجزوا اي البلغاء من المعارضة باقصر  
سورة منه اي من كلام الله فقد مع كلام الله اي مع شدة حرصهم على ذلك اي ثبات  
المعارضة حتى خاضوا واي اقبوا بمجتهدهم واعرضوا عن المعارضة بالمخوف  
اي الاتيان بالمثل اي المعارضة اي المنازعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم  
مع تفرقة الدواعي الاتيان فاعلم لم ينقل مما يثبت اي مما يقا به اي كلام الله قد

هذا هو الحق لا ريب فيه



منه

بشيء

في ذلك اي المذكور من المجمع والاعراض وعدم النقل قطعا على ان اي القرآن  
من عند الله وعلمه اي يكون القرآن من عند الله قد صدق دعوي النبوة  
علما عاديا لا يقدح فيه اي في العلم العادي بشئ من الاحتمالات العقلية علي ما  
هو شان سائر العلوم العادية كعلمنا الموت عقيب القتل لاننا علمنا بان الله  
تعالى خلق الموت عقيب القتل وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه اعلم ان القرآن  
القرآن ببلغة نظري لا يعلم الا بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو البلاغة  
سليفا اي طبعيا او كسبيا والثاني عن البلغاء من المعارضة وهو لغامة  
الناس فقوله فجزوا عن المعارضة تقرر لكثا واسارة الى الاول وفضل القرآن  
على سائر المجلات بقاؤه ابد الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين  
وثانيهما انه نقل عنه اي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الامور المخارفة بيان فيما بلغ مقدم  
عليه للعادة ما بلغ القدر المشترك منه والغير عايد الى فيما بلغ اعني ظهور الحق  
اي القدر المشترك من الامور المخارفة وهو ظهور المجمع حد التواتر مفعول  
بلغ وان كانت تفاسيها اي الامور احاد الشجاعة على رضى الله عنه وجود  
خاتم النبوة ان كان كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر  
لكن القدر المشترك في كل واحد منها بلغ حد التواتر ومن مذكورة في كتب  
السيرة وقد استدلل رباب البصائر على نبوته بوجوهين احدهما ما تواتر من  
احواله اي احوال النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة قبل ما تواتر قبل النبوة ليس بمجزئة  
عندهم لتقدمه على دعوي النبوة فذكر دلالة الله على النبوة لا يكون معجزة  
وحال الدعوة وبعد تمامها اي الدعوة واخلاقه العظيمة واحكامه المحكمة واقداره  
حيث تحجج الابطال جمع بطل وهو الشجاع ووثوقه بعصمة الله قد في جميع  
الاحوال وثباته على حاله لدى الامم بحيث لم يجدوا عدوا مع شره عدوا

اعجاز

Copyright

University



وحرصهم على الطعن فيه اي في حق محمد مطلقا ولا الى القدر فيه سبيلا  
 فان العقل يحرم بالمتناع هذه الامور في غير الانبياء عليهم السلام ولو جوزه  
 الاجتماع فالتمهيد اي ابداله به مع ظهوره على الايات كلها يقطع بالمتناع  
 في غير النبوة وان يجمع الله اي فان العقل يحرم بالمتناع ان يجمع الله هذه  
 الكلمات في حق من يعلم انه الغير راجع الى من يتقيد به عليه اي على  
 الله تعالى ثم يمتدح معطوف على ان يجمع ثلثا وعشرين سنة منذ اخرج بعد النبوة  
 واما مجموع عمره في الدنيا فثلث وستون سنة ثم يظهر دونه على سائر الانبياء  
 وينصر على عدائهم ولحي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه محمد  
 ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم اي بين قوم غالب للكتاب لهم  
 ولا حكمة معهم وبين محمد لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع  
 واثم بحارم الاخلاق والكل كثير من الكس في الفضائل العلمية والعلمية وقوة  
 العالم بالايان والعلل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده بقوله  
 ليظهر على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت  
 نبوة محمد وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين  
 لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله تعالى نعم ان كنت من بغيته  
 يارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وانه مبصوت الى كافة الناس لقوله  
 تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى بعثت الى الناس كافة بل الى  
 الجن والانس سورة الرحمن وسورة الجن ثبت جوابا انه اخر الانبياء  
 وان نبوته لا يختص الوهب كما انهم بعض النصاري ولذا ورد في القضاوي  
 انه من قال لا اله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باللام لاحتمال الاختصاص  
 بالوهاب فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى بعن فلا يكون خاتم

يفترى عليه

النبيين قلنا نعم لكنه يتابع محمد ام اي يكون على شريعته كما قاله لو كان موسى  
 حيا ما وسع الا انما في الحديث الصحيح ان عيسى ليس بكنيسة الصليب  
 ويقتل الخنزير ويزيد في الجلال ويرفع الخبر به عن الكفار ولا يقبل الا السلام  
 فيكون ناسخا للشرع محمد قلنا قد بينت نبينا ان شريعته من سننهم وقت  
 نزول عيسى لان شريعته قد نحت فلا يكون اليه اي عيسى وحى ونصب احكام  
 بل يكون خليفة رسول الله ثم لا يصح ان عيسى يصل بالكنس ويؤمنهم وينفقه  
 به المهدي لانه افضل فاما من اوتي من المهدي لان عيسى م نبي والمهدي ولي  
 لا يبلغ الوحي درجة الانبياء وقد روي بيان عدد منهم في بعض الاحاديث  
 على ما روي انه النبي في سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وخمسون  
 الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرين والاولي ان لا يقصر على عدد في  
 التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك وعنك مائتا هم كك فانت  
 تعرفهم وبين لم نقصص عليك يعني لم نسميهم لك في ذكر العدد ان يدخل فيهم  
 ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان لا  
 يؤمن ذكر عدد اكثر منهم من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد  
 اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد في الحديث الذي سبق ذكره وهو قوله  
 مائة الف واربع وعشرين الفا وقوله مائتا الف واربع وعشرين الفا  
 على تقدير اشتراكه على جميع الشرايط المذكورة في اصول الفقه من العدالة والعقل  
 والاسلام والائتاد والواقع لا يفيد الا الظن ولا غيرها بالظن في الاعتقاد  
 احتراز من المعاملات كالبيع والشاء خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية  
 وكان القول بموجبه اي بموجب الحديث مما يفيض الى مخالفة ظاهر الكتاب  
 وهو ان بعض الانبياء لم يذكر النبي محمد ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدم النبي

النبوة

Copyright

rsity



من الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على انهم العدد اسم خاص في  
 مدلوله لا لجل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبشرين عن الله  
 تعالى لان هذا هو كونهم مبشرين معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين  
 ليلا يبطل فايث البعثة والرسالة وفي هذا اي في كون الانبياء صادقين  
 اشارة الى ان الانبياء عليهم معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق  
 بامر الشرايع اي في الخبر الذي يتعلق بامر الشرايع كالخبر في الجواب الصلوة  
 وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عهد اقبال الاجماع واما عهد الكفر  
 وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل  
 الوحي وبعد بالاجماع وكذا عن عهد الكبار اي معصومون عن نقص الكبار  
 عند الجمهور خلافا للخصوية وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبار والصفاء  
 هم الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النقل كمالك  
 الغرض وانما الخلاف بين الجمهور والخصوية في امتناع الكبار بدليل السمع  
 قال القاضي من الشاعرة العصة فيما وراء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة  
 للبرقة عليه فامتناع الكبار مستفاد من السمع والاجماع او العقل وبه قالت  
 المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح واما هو اي استحباب الكبار  
 سرهوا يجوز الاكثرون واما الصفاير فيجوز عدم الجمهور خلافا للجمهور  
 واتباعه ويجوز سرهوا بالاتفاق اي يجوز صدور الصفاير اتفاقا الا  
 يدل على الحق كسرقة لثقة والتطبيب وهو النقيض في الوزن او الكمال  
 لكن المحققين اشترطوا ان يثبتوا عليه اي على الذنب ويتروا عنه اي عن الفعل  
 الموجبة فهذا هو المذكور كله بعد العرض اي بعد الوحي واما قبل العرض فلا  
 دليل على امتناع صدور كبرية وذهب المعتزلة الى امتناعها قبل وبعد  
 الوحي

الحشوية

لانها توجب النفقة المانعة من اتباعهم اي اتباع الانبياء فيصير مصالحة البقية  
 وموالاة اتباع والحق مع ما يوجب النفقة كعدا الزنا الامهات واليهاء والربا  
 وكان اصل امانات كما زيدت في اراق فليل اوراق والنجور النجور الميلة للكارب  
 والكذب والظلم فاجر لانه مال من الحق والصفاء الدالة على الحق وسخ  
 الشيعة اي طائفة من الروافض وهم يقولون ان عليا وصي رسول الله وولي  
 من بعث والجماعة يقولون الولاء بعد النبي لابي بكر وعمر بن خطاب وعثمان  
 بن عفان وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم صدور الصغيرة والكبرية قبل  
 الوحي لكنهم يجوزوا اظهار الكفر بغير اي خوفا عند الاكراه اذا قرر هذا  
 اي عدم صدور المعصية من الانبياء عليهم فانتقل عن الانبياء عما يشع  
 بالكذب والمعصية فاما منقول بطريق الاحاد فمردود لانه لا يفيد اليقين  
 كما روى ان داود طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو انظر  
 الحشوية عن علي رضي الله عنهما قالها يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه ان خطبت  
 امرأة كان خطبها اوريا فنتهوها او سادله منه ان يطلق زوجها وكان ذلك  
 عادة في عهد فارسل الله ملكين للتنبيه على ذلك فلما تبنته استغفر فيه فنهى  
 كعاواناب وما كان بطريق التواتر فمردود من هنا ان امكن قال قتال  
 رضي الله عنهم فقد كذب ثلث كذبات واخطأ ثلث خطبات وابتنى  
 بثلاث بليات وصدور منه ذلك واما الكذب قوله اني سقيم وقوله بل فعله  
 كبيرهم وقوله لانه قال اخي والخطايا قوله للبحم والقرع والشس هنا  
 ربي واما البليات حين قذف في النار والخنثان في مائة وعشرين سنة  
 والامر بزوج الولد وصدور عنه حين دعا لبيه وهو شرك وقال  
 غير المقاتل لم يكذب ولم يخط ولم يصد منه ذلك لانه قال في سقيم يعني ساقم

عن الظاهر



لان ادنى سبب يستقيم واستقامة الخلق على عبادة قومه للضم وتكديهم  
وشماتهم لابراهيم عم وقوله بل فعله كبيرهم من اقر قره لشرط وهو قوله  
ان كانوا ينطقون او بطريق العوض لابطاله وقوله ساقه اخى فكانت  
اخيه في الدين وقوله هذا بيني وبين وجه الله شاة على الحق ويقال  
كان ذلك على سبيل الاتجار والزجر يعني اميل هذا ربي واما دعاؤه  
لابراهيم فلموعدة وعدا اياه وقد بين الله بقوله وما كان استغفار ابراهيم  
لابيه الا عن موطن الآية فجول على ترك الاولي اي ليس بكذب ولا معصية  
بل هو ترك الاولي او على كونه قبل البعثة كما في قوله ففعص آدم ربه ففوي  
فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله  
ففعص آدم ربه ففوي فان خطابا لمحمد ع في غيبتك لم ايت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب  
فالذنب محمول على ترك الاولي كما قيل حسنة ابراهيم في الموتين و  
تفصيل ذلك اي تفصيل ذلك الجواب الاجمالي في كتب البسطة اي في المطول  
وافضل الانبياء محمد ع اختلفوا في تفصيل آدم ع محمد قال بعضهم آدم افضل  
من محمد ع وقال بعضهم محمد ع افضل من آدم ع فهذا الصحيح من الاول  
لقوله ففعص آدم ربه ففوي كنتم خطابا لامة محمد ع خير امة ولا شك ان خير امة لامة محمد ع  
كما لهم في الدين وذلك اي خير امة تابع لكمال نبيتهم الذين يتبعون و  
لقوله انا اكرم الاولين والآخرين ولا يخفى في واما قوله ففعص آدم ربه ففوي  
على موسى وما ينبغي لاحد ان يقال انا خير من يونس فتواضع منه والتمس لال  
على الافضية بقوله انا سيد اولاد آدم ولا يخفى في ضعف خبر الاستدلال  
لان لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده وقيل المراد بالاولاد  
جنس الادم كالعلم بهذا الجنس والملائكة جمع ملاك كمال جميع شمل والنساء

لثانيه الجمع اي للملكية ثانياً في الجمع وهو مقلوب مالك من المالكوه وهي الرسالة لانهم  
وسايط بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كما رسل اليهم اختلف العلماء في  
في حقيقةهم بعد انفاقرهم على انما ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب الكثر  
المشاهير الى اجسامها لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستديين كانوا  
برؤسهم كذلك وقالت طائفة من النصاري من النفوس الفاضلة البتة  
المفارقة للابدان وزعم الحكماء الى انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة  
في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والشرع  
عن الاشغال بغيره كملوصف في حكمه تنزله فقال يستجود الليل والنهار لا يفر  
وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يذهبون من السماء الى الارض على ما  
سبق القضاء وجرى به العلم الا انهم لا يعصون الله ما لهم ويفعلون ما  
يؤمرون وهم المديرات امر افئدة سماوية ومنهم ارضية عباد الله ففعص آدم ربه ففوي  
بامر الله على ما دل قوله ففعص آدم ربه ففوي لا يبقون بقوله ولا يقال قولهم اجول فيهم  
فيما ينبغي لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية  
على اهل العصية في الخلافة لا الغيبة والحب وهم باسم يعملون لا يتكبرون  
عن عباد الله ولا يستخفون اي لا يخفون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة  
اذ لم يرد بذلك اي بالانصاف بالذكورة والانوثة نقل ولاد على عقل  
وما زعم عبدة الاصنام انها نبات الله بحال باطل قطعاً وافراط في شأنهم  
كما ان قوله اليهود ان الواحد فالواحد منهم اي من الملائكة قد يتركب الكفر  
وبما في قوله الله تعالى ففعص آدم ربه ففوي اي بتبديل صورة الى اقبح منها تنزيهاً خبر ان الاولاد  
يستعمل في الزيادة والنقص يستعمل في النقص وتقص في حالهم فان  
قيل قد كفر ابليس وكان ملائكة بدليل صحة استثناء منهم اي من الملائكة



كقولهم فقد فجد والابليس اى خروا لادم لان السجود لله حقيقة للعباد  
 ولادم يكونه ظاهرا كالصلوة الى الكعبة والسجود والميل في اللغة لم يكن له وضع  
 الجبهة على الارض انما كان مجردة للاختفاء قلنا بل كان من الجن والافسق  
 اى خرج واعرض عن امر ربه فيه ملاحظة الآية الدالة على حقيقة لكنه اى ابليس  
 كما كان في صفة الملائكة في باب العبادات ورفعة الدرجة وكان جنبا واحدا  
 معمورا اى مستورا فيما بينهم صحيح استثناء منهم تغليب اى تغليب الملائكة  
 على ابليس واما ماروت وماروت جواب سؤال مقدس وهو ان ماروت  
 وماروت مكان فلوصد عنهما الكفر والكبرية فلا يصح قوله الملائكة عباد  
 الله العاملون باسمه فاجاب عنه بقوله واما ماروت وماروت فالأخ  
 انما مكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبرية وتغذيهما انما هو على وجه المعابة  
 كما يعاتب الانبياء على الذلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر  
 السحر فعل شئ يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلا في وما فعله او تخيل  
 انه قتل فلا نا ولم يقتله وما لبثه ذلك ويقولان انما نحن فتنة والفتنة  
 من الافعال التي يكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والفتال  
 والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريمة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارادة  
 والمغايه والكره الغير على المعايير فلا تكفر اى لا يعصم معتقدا انه حق قال الامام  
 عن الملة والدين كان الحكمة في انزالهما اذ احدهما كانوا يسترقون السمع من  
 الشيطان ويلقون ما سمعوا حيث الخلق وكان سبب ذلك شبهة الوحي  
 النازل على الانبياء فانه تعالى انزلها الى الارض ليعلم الناس كيفية السحر  
 ليظهر الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه اللذان بقوله انما نحن فتنة اى  
 نعلمكم السحر لصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر ولا تكفر عن سؤال مقدس

كتاب السحر  
 طبع في المطبع  
 في دار السحر  
 في دار السحر

وهو ان يقال ان ماروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر  
 فاجاب بقوله ولا تكفر في تعليم السحر قيل انهم وام وقيل مكر وخ وقيل مباح ليقى  
 منه اول الفرق المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق وقيل ان كان فيه ما  
 يخل شرط من شرائط الايمان من قول وفعل كان كافرا والام لم يكن كافرا ثم ان  
 السحر يقتل ذكر او انثى اذا كان سعيه بالافاد والاهلاك في الارض واذا  
 كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون الانثى بل في اعتقاده والعمل به اى بالكفر  
 قبلها يعني ان اعتقد حقيقة يعني انه ليس بباطل شرعا فكفر وبالعلة به  
 فان كان بار تحاب الكفر فكفر والافاد اختلف العلماء في حقيقة السحر بثبوت  
 في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوت فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى يوقون  
 بين المرء وزوجه واكثر العنزة ثبوت في الخارج وادعوا ان السحر ثبوت  
 تخيل يرى الجبال حيات لقوله تعالى وتخيّل اليه سحرهم انما تسمى والله  
 كتب انزلها على اضيائها وبين فيها امن ونبيه ووعده ووعيد وكلهم الله  
 واحد واما التعدد في النظم والمقرو والمسموع وبهذا الاعتبار اى باعتبار  
 ان التعدد والتفاوت وكلها والتفاوت المح كان الافضل هو القرآن لانظم  
 معنى بخلاف سائر كتب الله تعالى فانها بليغ لا معنى كذا في الكشف في تفرع  
 ثم التورية التورية من ذرى التزييد وهو ما يظهر منه من النور والضياء  
 فسي التورية بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء ليعلم اسرائيل ومن تابعهم  
 واختلفوا في اشتقاق التورية فقال الغارنى الاصل تورية على وزن  
 تنفلة فصارت الياء الفالحة كرها وانفتاح ما قبلها وقيل الخليل وزنا  
 فوعلة وورية ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا توجب اصله وفتح  
 قلبت الياء الفالحة كرها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتب الياء على

وقال



تعريفاً

اصل الكلمة قال بعضهم من التورية وبني التعويض بالشيء وكان اكثر التورية  
تعريض وتلوياً من غير ايضاح ونصرح والاجيل قال الزجاج افعيل  
من الجدل وهو الاصل قال الانباري اجيل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم  
يعلمون بما فيه واتممت الاجيل لانه اظهر الدين بعد ما ورس وقد سئل القرآن  
الجيل ايضاً والزبور معنى الزبور وهو الفرق والطائفة زبوراً مثل زبور  
ومعنى في الزبور جميع الكتب والتورية والجيل والقرآن زبور لأن الزبور  
والكتاب في معنى واحد يقال زبرت وكتبت كما ان القرآن كلام الله لا يتصور  
فيه تفضيل ثم باعتبار القرآن والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل  
كما ورد في الحديث عن علي رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم سيد القرآن وسيد البقعة آية  
الكسرى وعن ابي سعيد قال النبي صلى الله عليه وسلم اعظم ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين  
ومن السبع المثاني والقرآن العظيم وحقيقة التفضيل ان قراءة افضل لما اذ انفع  
او ذكر الله فيه اكثر لم يكتب قد نسخت بالقرآن تلك وترها وكتابتها وبعض  
اصحابها روى عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم كتب انزل الله قال  
مائة كتاب واربعة كتب من ذلك انزل الله تعالى على آدم وعشر صحايف وعلى  
نوح وعشر صحايف وعلى ابراهيم وعشر صحايف وعلى ابراهيم وعشر  
صحايف وانزل موسى التورية وعلى داود الزبور وعلى عيسى  
الانجيل وانزل على نبيكم الفرقان والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
في البقعة الشجرة اي الحسن الى السماء جمع سماء ابدلت الواو فيها هاء لوقوعها  
طرفاً بعد الالف الزايرة ثم الى ملكه الله من العلى حق اي ثابت بالجبروت  
حتى ان ملكه يكون مبتدئاً اي مخالفاً للشيء والخارج وادعاء الخلق  
انما يبنى على اصول الفلاسفة والآي وان لم يبنى على اصول الفلاسفة فمناق

في كتابهم انهم انما هم

في كتابهم

كان

والانبياء على السموات جالين والاجسام كلها متماثلة في تركيبها من الجوهر  
الفردي يصح على كل ما يصح على الآخر فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والانبياء  
وكذا الاجسام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزولهم  
وهو يودى الى انكار النبوة وهو كفر والله قادر على المكينات كلها فيكون  
الله تعالى قادراً على الخرق والسموات لا يمكن فيها فقله اي قول المصنف  
في البقعة اشار الى الردة على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي  
عن معاوية من الصحابة انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي  
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقال  
الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد  
من قوله وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس في المنام  
والمعنى اي معنى قول عايشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم عن الروح بل هو  
وكان المعراج للروح والجسد جميعاً وقوله الى السماء اشار الى الردة على  
من زعم ان كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس  
بما ينكر كل الاخبار والكثرة اكثر وامر المعراج غاية الاخبار بل كثير من السبل  
قد رتد والسبب الاخبار وقوله الى السماء اشار الى الردة على من زعم ان  
المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس وهو المجد الاقص على ما  
نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي اشرى بعبدك مع جسدك ليل من  
المسجد الحرام الى المسجد الاقص وقوله ثم الى ما شاء الله اشار الى اخلا  
اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى الفوق وقيل الى  
طرف العالم اي انهاء العالم فالاشراى اي اشرى في الليل وهو من المسجد الحرام  
الى بيت المقدس قطعه ثبت بالكتاب فيلزم جاهد كمن المكركب كونه

والسنة



مع حسن لا يكفر بظاهر روايته معاوية وعائشة والاسراء ليس يقطع في  
كونه مع الجد لان نسبة الفعل الحسني الى الروح شايخ اجل الكتاب ما كتب  
الله تعالى في التوراة المحفوظ ثم يتفرع منه معان يقال كتب يعني فصح كما قال  
الله لمن يصيبنا الا ما كتب الله او يقال كتب يعني فرض كما قال الله تعالى  
كتب عليكم الصيام ويقال كتب اي جعل كقولهم فكتبنا مع الشاهدين  
والعلاج من الارض الى السماء مشهور اي بالخبر المشهور ومن السماء الى  
الجنة او العرش او غير ذلك احاديث يبلغ حد الشبهة ثم الصحيح انه مع لها  
راي ربه بقواديه لا بعينه قال محمد بن الفرجي وبيع بن النسر سئل  
الله صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك فقال رايته بقواديه ولم اربعني بكوة  
ذلك على ان الله تعالى جعل بصيرة في قواديه وخلق لقواديه نظرا حتى  
راي ربه رؤيته غير كاذبة كما يرى بالعين ومن ذهب جماعة من المفسرين  
رايه بعينه وقول انس وعكرمة والحسن وكان يخلق الله لقواد  
محمد ربه فكل هؤلاء اشتهار رؤيته صحيحة اما بالعين واما بالقواديه وكراما  
الكرامات جميع كرامة وهي من الكرام بالاكرام وهي تلويح المعجزات وتتميزها  
اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتا هاتين عالم القدرة ولكن  
الفرق بينهما ان المعجزات مقدورة للانبيا متى ارادوا اما باختيارهم  
واما اقتراح الاله فكيف ما كان سئل عليهم اظهارا واما الكرامات فهي  
نجلة والمعجزات فان الولي بما يقدر ان يوفق بها وربما لا يقدر فرقا بينها  
وبين المعجزات الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسنة  
ما يمكن ايها المكن الوظيف صفة للعارفي اي مداوم والمداوم على الطاعات  
المجتنب عن كل ما يعرض للاعراض الذنوب عن المعالجة الى الجنة

نظر آخري

العرض عن الانهماك اي الحرص في الذات والشروات الشهوة وتوقان  
النفس الى الشيء ميلا اليه ومن امارات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو  
لو حفظ له مخالفة ظاهرة او باطنا عصاة الله من ذلك امارات العادة وبكبرها  
امارات النقاوة واخري ان يديم الله تعالى في قلوب اوليائه وشعائره في  
خلقه ويقال معنى الاولياء المؤمنون ويقال احب الله وهم حملة الوش والعلم  
ويقال الذين يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون ان الله مطلع عليهم  
وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى ابن مريم يا روح الله متى  
اوليائك الله قال الذين نظر والى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها  
ونظروا الى اجل الدنيا حين نظر والناس الى عاجلها فاحبوا ذكرك  
الموت واما توذاكر الحياة ويجتنبون الله ويجتنبون ذكره وكرامته مشهور  
امر خارجي للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة كما لا يكون مقارن  
بالايمان والعمل الصالح يكون مستدراجا وما يكون مقارنا بدعوى النبوة  
يكون معجزا والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم  
بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامور المشتركة اي مطلق الكرامة وان كان  
التفصيل احادا وايضا الكتاب فاطق بظهور كرامته من مريم وكرامته  
العائنة وانما سخر المريم سر ما يكون فعلا مطابقا لاسرارها ومن صاحب  
سليمان مع بعض اصحاب بن خباب بن شمعيا وكان وزيد سليمان مؤدبه  
في حال صغره وكان يقرأ الكتاب الله عز وجل ويعلمهم العلم الاعظم وهو  
قوله يا حي يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا آتيك قبل ان  
يرتد آتيك طرقتك يعني قبل ان يبتني اليك الذي وقع عليه منتهي  
وهو جاء ويقال قبل ان يطرقت فقال له سليمان مع لقد اسرعت فقلت  
لقد اسرعت

القبول

الشرقات  
آذرو

فهم  
عكسها

على حقيقة

قبل ان ياتي اليك



ذلك قد علم الاعظم فاذا اسديد قد ظهر بين يدي سليمان و بعد ثبوت  
 الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد المص كلاما يثير الى تغيير الكرامة  
 والى تفصيل بعض جزئيات المستبعد عن العادة جدا فقال المص فيظهر الكرامة  
 على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيت في المدة القليلة  
 كاتيان صاحب سليمان و هو اصف بن برخيا على الأشهر وانا قال علي  
 الأكر لانه في غير الماشرة سليمان و بنفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة  
 لا كرامة وقيل هو جبرائيل و هو المعنونة لانهم لا يتوون كرامة الاولياء  
 حقا بقرينة بلقيس قبل ارتداد الطرف الى حركة العين مع بعد المسافة  
 فظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل  
 عليها ذكرى الحراب هو موضع صلوة المريم وجد عند شار زقا قال يا مريم  
 اني لك هذا اي من اين كبر قالت هو من عند الله والمشي على الماء  
 والاصل في المأمورة وفي الجمع امواه فلما تحركت الواو انفتح ما قبلها  
 قلبت الفاء ثم ابدلوا من الهمزة و ليس بغيره كما نقل عن كثير من  
 الاولياء وفي الروايات كما نقل عن جعفر بن طالب وهو اخ علي رضي ولذا  
 قيل جعفر الطيار ولقران السرخسي وغيرها وكلام الجواد والعماد مجمع  
 وهو ما لم يكن تكلم من الحيوانا اما كلام الجواد فكمما روى انه كان بين يدي  
 سلمان اي قدام سلمان يقال وصفت الشئ بين يدي فلان ان الشئ  
 في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه واني و ردا قصعة فمته  
 وسماها اي سمع سلمان واني و ردا قصعة واما كلام الجواد  
 فله كلام الكلب لا محاب الهف وكمما روى ان النبي و بينا رجل يسوق  
 بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه اي الى النبي و وقالت بقرة

و الطيران

سلمان

اني لم اخلق لهذا اي الحمل وانا خلقت للعورت فقال الناس سبحان الله  
 تتكلم فقال النبي امنت بهذا ان زني قادر على تكلم الحيوانات وغير ذلك  
 من الاشياء مثل روية عمر رضي و هو على المنبر المنبر من نزل الشئ المنبر  
 نبرة اذا رفعه بالمدينة جيسه نبرا وندكم مكان في عراق بينة مدينة يبلغ  
 خمس مائة فرسخ فصاعدا حتى قال لا مبرج جيسه يسارية لم امير الجيسه  
 الجبل الجبل اي نوع الجبل خفيفا له من ورا الجبل بكم العدد و هو هناك  
 وسما سارية كلامه اي كلام عمر رضي عنه مع بعد المسافة يعني ان عمر رضي  
 نادى على المنبر امير جيسه الذي ارسله اليها وند فقالت يا سارية الجبل  
 الجبل حين اشتد عليه الحرب وسما سارية ذلك النداء وكثيرا خالد رضي عنهم  
 من غير نصرة به وجرى ان النيل بكتاب عمر رضي عنهم روى ان النيل كان لا يركب  
 الا قليلا حتى يلقى اليه ثبنت باكرة فلما القيت جري على عادته ولمكانات  
 الملك عمر بن العاص فحكوا هذه القضية له فارسل المکتوب الى عمر رضي  
 لا اعلام الحال ثم كتب عمر رضي الله عنه باعلام الحال ثم كتب عمر رضي الله عنه مكتوبا  
 ايا نيل ان كنت جري باذن الله فجري فان لم تجري فلا تجر ابدافا تو  
 المکتوب فالقوا الى النيل فجري ماء النيل على ما كان عادته وامثال من  
 اكثر من ان يحصى ولما استدله المعنونة المنكر و كرامة الاولياء باذ لوجاز  
 ظهور خوارق العادات من الاولياء لا يشبهون بالمعجزة فلم يميزه النبي من غير  
 النبي و واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة فلا يضر على  
 غيبه احد الا من ارتضى من رسول الله اذ لوجاز الكرامة لجاز اخباره  
 بالغيب جوابا ان المراد سلب العوج اي لا يضر على كل غيبه احد اذ لا ينافي  
 اظهار بعض الرسل لكن استفاد من النص ان لا يظهر ان الله لقوله

المنبر

سما  
لا شئت

Copy

rsity



تتسألونك عن الساعة ايان سربها الاية كقول الله ما المول اعلم من  
 الابل اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات  
 من الولي الذي هو من احاد الامة بمجرع الرسول الذي ظهرت منه  
 الكرامة لو احده من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي فاعل  
 يظهر ولا يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب  
 واللسان والتصديق بالقلب برسالة رسول مع الطاعة في اوامر  
 ونواهي حتى لو ادعى من الولي مستقلا بنفسه وعدم المتابعة لم يكن  
 وليا ولم يظهر ذلك على من على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل  
 التدرج والحاصل ان الامر الخارج للعادات فهو بالنسبة الى النبي  
 بمجرع سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة  
 لخلق من دعوى النبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه  
 نبيا ومن قصص اظهر خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بان  
 يقول انما نبى بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا  
 والاصح ان يقال بعد الانبياء لان من العباد ان يكون ابو بكر رضي  
 افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك واذ قيل بعد الانبياء لم يلزم  
 ذلك لكنه اراد البعدية الزمانية وعيسى بعد نبينا بنى ومع ذلك اي  
 مع ارادة البعدية الزمانية لا بد من تخصيص عيسى بان يقول  
 افضل البشر عيسى ثم ان لو اريد كل بشر توجد بعد نبينا سواء  
 وجد في وجه الارض او في السماء انقضى عيسى ثم ولو اريد كل بشر  
 تولد بعد اي بعد نبينا لم يفد التفضيل على الصحابة رضي اي تفضيل  
 ابي بكر لان اكثر الصحابة تولد قبله ولو اريد كل بشر هو موجود على

ولا يكون

الارض لم يفد التفضيل على التابعين لانهم لم يوجدوا بعد ومن بعدهم  
 ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة اي سواء كان في زمان  
 النبي ثم اربعين انقضى عيسى وما ابو بكر الصديق الذي صدق النبي  
 في النبوة من غير تعلم اي من غير مكنت وفكر وفي العراج بلا تردد اي  
 قال المعراج حق بلا تردد ثم عمر الفاروق رضي الذي فرق بين الحق  
 والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي  
 روجه رقية زوجه ام كلثوم ولما مات قال النبي لو كان عندي  
 ثالثة لزوجتك ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله  
 على هذا اي على الترتيب المذكور في التفضيلية وجدنا السلف والظ  
 ان لو لم يكن دليل على ذلك الترتيب المذكور لما حكموا بذلك اي بدلت  
 الترتيب وانما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين وهما اهل السنة والجماعة  
 متعارضة ولم نجد من المسئلة اي سئلة تفضيل بين الاربعة على بعض  
 مما تعلق به شيء من الاعمال اي بان يتوقف عليه شيء من الاعمال او يكون  
 التوقف فيه محلا لشيء من الواجبات وكان السلف يتوقفون في تفضيل  
 عثمان على علي المرتضى حيث جعلوا من علامة الجماعة تفضيل النبي  
 ابي بكر وعمر ونحوه الختئين عثمان وعلي والانصاف ان ان اريد بالافضل  
 كثر الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكثر الفضل  
 وان اريد كثر ما يقع ذوالعقول من الفضل فلا اي لاجرة للتوقف  
 لان عليا رضي علم الصحابة ونجعهم وازمه ثم في الدين واكثرهم سجودا  
 وجوادا اوليهم اسلاما لذا في شرح المقاصد وحل فاتهم اي نياتهم  
 عن الرسول في اقامة الجياد يجب على كافة الامم المتابعة على هذه الترتيب

ولما ماتت

حجة لا تترك في الثواب

Copy



ايضا اي كالا فضلية يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لا يكره ثم لم  
لم عثمان ثم لعلي رضي الله عنهم قالت اي الر وافضة اولهم العليون  
قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان جبرائيل قد اخطأ و  
يصلون عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى محمد رسول الله والذين  
معك اشداء على الكفار الاية وقال الله تعالى عز وجل ما كان محمد اباحدا  
من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله  
الجملة يقول قالت لكثرة فضائله ولورود النص في حقه وكلامها  
مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح الناس  
فلا مانع من انما الناس في ما سجد ثم ان زيادته المحبة لقراءة النبي صلى الله عليه وآله  
عقائد لزيادته كما له ليس برفض بل الر رفض الصلابة لاجله  
والاعتقاد بان الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله وبهذا يندفع توهم الميل الى الر رفض  
من كلام الشارع وذلك اي بيان الترتيب المذكور لان الصلابة قد  
اجتمعوا قبل ذلك النبي صلى الله عليه وآله يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وآله في بيته  
اكرم رجل وملتقى رأيهم بعد المأثورة والمنارعة على خلافة ابي بكر  
على متعلق بملتقى فاجتمعوا على ذلك ونا بعد علي رضي الله عنه على رؤوس  
الاشهاد اي على رؤوس الخلافة بعد توقف كان منه اي كان التوقف  
منه اي كان التوقف من علي ان توقف مدة حياة فاطمة رضي الله عنها ستة  
اشهر في الاصح ارسل علي رضي الله عنه وفات فاطمة الى ابي بكر للبيعة  
فلما صلى ابي بكر الظهر لقد صعد الى المنبر فشهد وذكر شأن علي وتخلّف  
عن البيعة وعنه الذي اعتذر اليه وروى انه فاطمة سالت من ابي  
بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله ومنعها ابي بكر فقال قال علي انما

في ذلك  
تختلف

الانبياء لا تورث ما تركناهم صدقة ولذا لم يكرهه صياها ولو لم يكن  
الخلافة حقاً لاي لا يكره لما اتفق عليه الصحابة ولنا زعمنا على رضي الله عنه  
كما نازع معاوية ولا يجه اي غلب عليهم لو كان في حقه اي في حق علي رضي الله عنه  
كما زعمت الشيعة فعموا ان النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي انت الخليفة من بعدي و  
قال ع انه امام الخنئين وغير ذلك من الاخبار والكل مرفوع لانه لو كان  
في حقه نص صريح كان بهو واصحابه الكمل ظالمين وكما ان النبي صلى الله عليه وآله من  
ان يتخذ الظلمة صحابة واركاناً لدينه وكيف يتصور كونه في البلوى العام  
حين شأه وكبار الصحابة عند وفات النبي صلى الله عليه وآله وكيف يتصور في حق  
اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وهو خلافة ابي بكر وترك الحق  
بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه اي صار نوميذ من حياته  
دعوى عثمان وأما اي كتب عليه كتاب من عمر رضي الله عنه قال له اكتب بسم الله  
الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر اخبر من الدنيا واقر من من  
القبض فاني اختلفت عمر بن الخطاب فان عدل فعدل ظني وان جار  
فكل ما اري ما اكتب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين  
ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الحقيقة واخرجها الى  
الناس وامرهم ان يبايعوا المن في الحقيقة فما يعوا حق مرت  
اي النصقت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله عنه وبالجملة  
وقع الاتفاق على خلافة ثم استشهد وعمر رضي الله عنه على يد غلام للمغيرة  
بن شعبه طعن وهو في الصلوة وترك الخلافة كسوري بمعين الشاود  
اي حين علم بالموت جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي  
وعبد الرحمن بن عوف وطه وزيبر وسعد بن ابي وقاص ثم فوض

عنه  
لا يشك

Copy



الامر ختمه الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان  
وتابعه محضر من الصحابة فبايعوا وانقادوا والاوامر ونواهيهم وصلوا  
معه المجمع والاعباد اى صلوات العيد الشريفة وكذلك سمي يوم العيد  
عيد الفتح والخلافة حق اجماعاً ثم استشهد بعنه قتل عثمان وترك  
الامر مملأ اى لم يتبين الخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين  
هاجروا الى المدينة من مكة والانصار الذين نصر الرسول صلى الله عليه  
وسلم والنسب اى طلبوا منه اى من على قبول الخلافة وبايعوا لما  
كان لفضل اهل عصره واوليهم في الخلافة وما وقع من المخالفات  
بين عثمان رضي الله عنه ومعاوية والحاربات لم يكن جنس ما وقع من نزاع  
في خلافة بل في الاجتهاد اى في استخراج المسئلة من ذلك القصص  
من قتل عثمان قال علي رضي الله عنه فلو اننا بغوا وليس كفاراً وما وقع من  
الاختلافات بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اى مسئلة التقدير  
وارتداد كل من التوفيقين النص في باب الامامة وبراء الاولاد والاقوية  
من الجانبين فمذكور في المطولات جواب ما وقع والخلافة تلتون  
سنة بعد ما ملك جمع ملك وامان لقوله مع الخلافة بعد تلتون  
سنة ثم يصير ملكا بكسر الهمزة وسكون اللام وحكى بعض الهمم وسكون اللام  
وقيل يفتح الهمم وكسر العضوض بمعنى الفاعل عضو ضا اى يكون ظاهراً  
بعضهم لبعض فبقي عن الظلم بالعض لان الظالم كانه بعض الظلوم  
ومن الخلافة لا بذكر رضي الله عن عثمان واثن عشر لله رضي الله عنه لعثمان  
رضي الله عنه فمذكور في المطولات يوم قتل علي رضي الله عنه وقد استشهد  
علي رضي الله عنه رادس ثلثين سنة بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم

عدم

الامام

بعنه لا يكون خلفاً بل ملوكاً وامراء وهذا اى كون الخلافة ثلثين سنة  
بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لان اهل الخلق والعقد والمراد من اهل العقد اهل الحرم  
اى اهل مكة والمدينة فقط واهل سائر الناس من المسلمين من الامة  
قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء القبايلية وبعض المروانية كعمر بن  
العباس الزبير ولعل واللام الا في عند جماعة وانما حذف تحقيراً في  
قولك ذلك وقيل زائراً والاصل ذلك ولعل حذف والحذف تفرقة  
والحذف بعد منه المراد اشارته الى دفع الاشكال اى مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يورثها من الخلفاء وبيل اى  
الاعراض عن المتابعة يكون ثلثين وبعد ما قد يكون وقد لا يكون ثم لا  
يجامع على ان نصب الامام واجب وانما الخلافة في اهل البيت يجب على الله  
فذهب الامامية على انه لطف فيجب على الله ان يرضى به لو وجب على  
الله لما خلا الزمان من امام ظاهر جامع بشرابط الامة اجيب بان  
وجود الامام لطف وانما عدم من جهة اساءة العباد او علم الخلق  
بدليله سجد الباء متعلق بقوله نصب او عفا والمذهب اى المذهب  
المختار انه يجب على الخلق كما لقوله مع من مات ولم يعرف امام  
زمانه مات ميتة جاهلية بكسر الهمزة للنوع الميتة ما فارقه الروح  
من غير تركية جاهلية صفة ميتة بمعنى باغياً فاذامات على تلك الحالة  
مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قبل المراد من الامام في  
هذا الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم بحيث في ذلك الوقت فعل هذا الاية وما قاله  
الشرايع بعد هذا بقوله فينبغي الامة كلمة ميتة جاهلية ولا يحتاج  
الى ذلك الجواب بالتكليف وبزوال الاشكال على ما لا يخفى ولان الامامة

فيكون



قد جعلوا ائمة المهتات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام حتى قد واعي الارض  
اي دفين الرسول وكذا بعد موت كل امام ولان كثرة من الواجبات كما هو  
الجمع والاعباد يتوقف عليه الامام كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد  
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم على ما يقتضيه  
القوانين الاسلامية ولقد نفورهم النفور موضع الخافعة من خروج  
البلد ان وجهه جوشهم والجهاز ما تعد من الامتعة للنقل كغزو  
السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تدفق به المراء الى زوجه واخذ  
صدقاتهم وقهر المتغلبين والمناصصة من اللص وقطاع الطريق واقامة  
الجمع والاعباد وقطع المنازعة الواقعة بين العباد وقبول الشهادت  
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغيرة والصغار جمع صغيرة  
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ولقد كانت من الامور التي لا تنزلها  
اي لا يكون ولها آحاد من الامة فان قيل لم يتوهم وحذف الغنائم موقوف  
الجمعة للوقوف بين الامم والجمعة لا يجوز الاكتفاء المذكور بذي شوكه  
في كل ناحية ومن اين يجب من له الرئاسة العامة قلنا لانه يوقف في  
منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما اشار  
في زماننا هذا فان قيل فكيف بذي شوكه له الرياسات العامة  
اما ما كان او غير امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل  
بذي شوكه ذلك فلا احتياج الى اجماع الامة على نصب الامام فان نظام  
الامر يحصل بغيره بالاكتفاء المذكور كما هو في عهد الائمة قلنا نعم يحصل  
بعض النظام في امر الدنيا لكن فيحل امر الدين وهو المقصود الاهم لان اذا  
الشوكه قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذكره والجمع



الخط الورق ما يعتمد اليه فان قيل فلي هذا اما ذكره من ان من الخلافة ثلاثون  
سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله  
عنهم خاليا عن الامام فيجمع الامة كلهم فيكون بينهم مائة جارية قلنا  
قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة فلا يلزم من انتفاء من الخلافة الكاملة  
انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم  
فاعد دور الخلافة تنقضي دون الامة بناء على ان الامام اعم لان الخليفة  
من كان طريفة وحكومة على طريق النبي صلى الله عليه وسلم وحكومة السلطان اعم لكنت  
هذا الاصطلاح مالم يجدد المقوم يعني لم يجدد الاصطلاح متفارقا بل من  
الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا لا يجل ان الخليفة اعم من الامة  
عند الشيعة يقولون بخلاف ائمة الثلاثة ابو بكر وعمر وعثمان رضي الله  
عنه واما بعد الخلفاء العشرة فالامم كشكل لان الامام من قبيلهم ومنهم  
لا يكون اما كما قال الله في الرسول فلي هذا يكون الامم كشكل لقوله من  
مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ثم ينبغي ان يكون ظاهر  
ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا تحقيقا  
من ائمة الناس خوفا والفرق بين الخوف والحزن فالخوف على  
المتوقع والحزن من الواقع من الاعداء وما للظلمة ولا منتظرا اي  
متقبا ضروريا في خروج الظلمة عند صلاح الزمان اي امن الزمان وظلم  
مواد الضرر والفساد والخلال اي ذهاب نظام اسل الظلم والفساد كما  
نعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم قالت الامامية لا يكون الدنيا بغير  
امام من ولد الحسين وان اهل الارض والجماعة يقولون ان الامة بعضهم اليه  
لبعض في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

في قوله من قبيلهم ومنهم  
لا يكون اما كما قال الله في الرسول فلي هذا يكون الامم كشكل لقوله من

نظامهم



علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي بن زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر  
 ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الباقر  
 ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقوله  
 اختفى والواو للمجاز خوف من أعدائه فسيظهر في الدنيا قطب يقال  
 اقسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقط يقط فهو قاسط اذا اجار  
 وعد لا كما ملئت جودا وظلما يملك سبع سنين فذهب العلماء الى  
 انه امام عادل من اولاد فاطمة ولا امتناع في طول عمر مهدي و  
 امتداد ايامه كغيره من الخضر وغيره مما وروى عن رسول الله في بعض  
 الاخبار انه ذكر فضة الخضر فقال انه ابن ملك من ملوك فارادابوع  
 ان يتخلف من بعض فلم يغيب فربما وخرج بخبر الجعفر عليه السلام فلم  
 يقدر عليه قال مجاهد انما سمى الخضر لانه اذا حل بمكان اخضر  
 وقال يمكث به انما سمى الخضر لانه لم يمكث بارض الا بحضرة الصبي اخضر  
 وانت خبير بهذا مذهب الشيعة بان اختفاء الامام وعدمه سواء  
 في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامامة وان خوفه من  
 الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا بغير غيبة الامامة  
 يوجب الخوف اختفاء دعوي الامامة كما في صحاح آباء المهديين  
 الذين كانوا اظهريين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا معطوف  
 على قوله وانت خبير فعند فساد الزمان واختلاف الاراء والسيلا الظلمة  
 احتياجه الناس الى الامام اشد وانقيادهم اليه اي الامام المهدي من حكمه  
 اي من احتياجه الناس الى الامام عند اشد الزمان وعدم اختلاف  
 الاراء وعدم سبيل الظلمة ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يخفى

بنين ما نهم واولاد علي رضي الله عنه بشرط الامام قد ثبت بالقول مع الامامة  
 من قريش وهذا جواب ما يقال وهو ان قوله مع الامامة من قريش  
 خبر الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا  
 وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه عن علي بن ابي طالب  
 في الامامة فقالوا انت امير ومنكم امير لم ينكر احد جواب لما قيل  
 واجمعوا عليه فصارت مجمعة عليه فصارت دليلا قاطعا يفيد اليقين بشرط  
 القرينة لم يخالف فيه اي في الامام الا في الاخبار وبعض المعنوية ولا بشرط  
 ان يكون ما ثبت من اولاد ما نهم وكانوا من قريش فان قريش هم اولاد  
 النضر بن كنانة وما نهم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد  
 بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي  
 بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن  
 الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني  
 هاشم لان العباس بن ابا طالب ابن عبد المطلب وابو بكر قد ثبت لانه  
 ابن ابي الحنفية عثمان عطف بيان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي  
 وكذا عمر رضي الله عنه لانه ابن الخطاب بن ثعلبة بن عبد الله بن فهر بن  
 عبد الله قرط بن زراح بن عددي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان  
 بن ابي العيص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا بشرط في الامامة  
 ان يكون معصوما من الذنب لما ثبت من الدليل على امامته اني بكر مع عدم  
 القطع بوجه خلاف الامامة والاسمايلية ولا بشرط ان يكون عالما  
 بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للامامة ولا بشرط ايضا  
 ظهور المعجزة عليه في دعوي الامامة خلافا للفلاسفة وايضا الاشتراط

ان يكون

او علم ما ثبت بالادلة الشرعية  
 خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي  
 مع انهم لم يكونوا من بني هاشم

Copy

ersity







والايمان باذنه اي باذن الامراء ولا يرون اي السلف المخرج عليهم  
اي على الامراء لان العصمة ليست بشرط الامة ابتداء ببقاء اولي  
اي بعد الامة اولي وعن الثاني فخرج ان الامام ينقل بالفق والتجوز  
المجوز وكذلك قال قاض وامر واصل المسئلة ان الفلق ليس من  
اهل الولاية لا ينقل لنفسه فكيف لغيره وعندنا في حنفية راجع هو  
اي الفاسق من اهل الولاية حتى يصح للاب الفلق تزويج بقية الصبية  
فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينقل بالفلق والمطول  
في كتابنا في ان القاض ينقل بالفلق كاخذ الرثوة او الزنا  
او شرب الخمر بخلاف الامام والفرق في ان الغدالة اي الامام ووجوب نصب  
غيره اثاره الفتنه لما له من الشوكة بخلاف القاض وفي رواية النور  
اسم كتاب من الفتوى عن العلماء الثلاثة ابو حنيفة ومحمد وابو يوسف  
رحمهم الله انه لا يجوز قضاء القاض الفاسق وقال بعض الشايع اذا  
قلد اي نصب الفاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو والواو للمال عدل ينقل  
بالفق لان المقلد اعتمد عدالة فلم يرض بقضائه بدونها اي بدون  
العدالة ينقل بالفق لان المقلد اعتمد عدالة لا باس بالدخول  
في القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية ولكونه امر معروف وبكسر الك  
فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختيار ولو وثق بنفسه لقوله  
من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول  
فيه رخصة طمعا للعدل والترك غير مبني الا اذا اتقن هو للقضاء في فرض  
عليه التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان في البلاد امثاله فامتنع كل  
منهم عن القضاء ثم ان كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم والافلا

لا لا لا

في رواية اخرى ان القاض لا ينقل  
في رواية اخرى ان القاض لا ينقل

وفي فتاوى قاض خان اجموعا ان اي القاض اذا ارشى لا ينفذ قضاءه  
روى عن وهب بن منبه انه قال الرشوة حرام في كل شيء وقال لا انا  
يكفر من الرشوة ان يرشو لتقطن ما ليس لك او للتدفع حقا  
قد لزمك فاما ان يرشو للتدفع عن دينك ودينك وما لك  
بالرشوة فلا وهذا كماروى عن عبد الله بن مسعود راجع انه كان  
بالحسد فرش و يفايرين وقال وانا الاثم على القابض دون الرشوة  
روى عن انس بن مالك قال قال رسول الله من اخذ الرشوة في الحكم كان  
سترا بينه وبين الجنة ويجوز الصلوة خلف كل بر يفتح الباب صفة  
بمغ الحس وبكسر ما يغني الاحسان البتة كل فعل مرضي وقيل كل لم  
لكل خير يغني صاحبه الى الجنة واصله التوسع في فعل الخير جوده  
من وقاهر لقوله صلوا خلف كل بر وقاهر ولان علماء الامة  
كانوا يصلون خلف الفقه واهل الهوى والبدع من غير تمييز وما نقل  
عن بعض السلف لمنع الصلوة خلف المبتدع فحول على الكراهية اذ لا كلام  
في كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذه ايجواز الصلوة خلف  
الفاسق اذ لم يودى الفسق والبدعة الا حد الكفر واما اذا اذن اليه  
اي الاكفر فلا كلام في عدم جواز الصلوة الكفر لغة لغة التهمة و  
اصل الكفر بالفتح هو الاستمرار منه قيل للزراع والليل كافر وكلمة التهمة  
كافورة في الشرع انكار ما علم بالضرور وبمجيء الرسول ثم المقتلة وان  
جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط  
الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمغ الصديق والافراد و  
الاعمار جميعا ويصل على كثر بر وقاهر اذا مات على الايمان للاجماع و

في رواية اخرى ان القاض لا ينقل  
في رواية اخرى ان القاض لا ينقل

مشبه

الحاشية

Copy

ersity



ولقوله لا تدعوا اي لا تركوا الصلوة عما من مات من اهل القبلة  
قبل امثال هذه المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر  
وفاجي وغير ذلك انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليراد ما في اصول  
الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب فهذا من الاصول  
اي اصل الكلام فجميع مسائل الفقه كذا ذكر قلنا انه اي المص لما فرغ  
من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال  
والمعاد اي الاخرة والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق  
اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ اي شيء يسير من المثل  
كما يقال اصاب الارض بنذ من المطر اي شيء قليل من المطر لا يميزها  
امل السنة من غيرهم ما يخالف بيا ان مسائل فيه المغزاة الضعيف  
فيه ما يدالي ما في ثما او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من  
امل البدع والاهواء وسواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غير  
من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الاجير لما ورد  
في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم المناقب جمع منقبة واما الفضيلة و  
الشرف ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله لا تسبوا اصحابي  
فلوان احدكم انفق مثل احد ذهبا بمئة ما بلغ مداحهم ولا نصف  
المدربع الصاع والنصف نصف الشيء كما يقال للفرس عشرة عشر والخم  
خمين وللثمان ثمين والخبز في نصيف راجع الى احد من الاهل الذليل  
ان احدكم لا يدرك باتفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك  
احد من باتفاق من الطعام او نصف منه ولقوله لا تسبوا اصحابي  
فانهم خياركم اي فخيركم الحديث ولقوله مع الله الله افضل فقد راي  
منصوب

خمين

انقوان الله في اصحابي اي في حق اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم  
غرضا اي حقيرا من بعدي فمن اصبتهم فمن موصولة لا شرطية بدليل  
دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الفاء اذا  
كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه فحين اصبتهم ومن ابغضهم  
فببغضهم ومن اذاهم فقد اذاه ومن اذاه فقد اذاه الله فيونك لا يوجب  
ان ياخذ الله التعذيب والعقاب ثم يناقب كل من اذ بكر وعمر  
وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رض الله عنهم احاد  
صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمعاربات هذا جواب سوال  
مقدور تقديره لو لم يجد ذكر الاجبة لما وقع المنازعات والمعاربات بينهم  
فان ذلك يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخبر فلا يكون قول  
المص ويكف الى الجاز فاجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات  
والمعاربات فله اقل تلك الحامل وقع الخطاء والاجتهاد لان المجتهد  
قد يخطئ ويصيب وما ويلات صحيحة فيهم والطعن فيهم ان كان مما في  
الادلة القطعية فكفر كقوله عايشة رضي بالزنا لورود النص القطع على  
برائة كقوله والذين يرمون المحصنات المؤمنات الآية والآي وان  
لم يكن مما يخالف الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالمجمل لم ينقل عن السلف  
المجتهدين والعلماء جواز اللعن على معاوية وسواهم رجل من اصحاب النبي  
نارغ على في امر الخلافة اللعن طرد وبغض من الله واجرا لان غاية لهم  
النبي والخروج على الامام ومولا يوجب اللعن وانما اختلفوا في ترتيب  
معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الخوارج  
اهم ملك من ملوك العرب لان النبي من عن لسن المصلين ومن كان



من اهل القبلة وما نقل جواب سؤال مقدس وهو ان يقال ان ما نقل من لعن  
النبي من اهل القبلة يخالف ما ذكر من ان النبي من لعن في ما اتفق  
بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن النبي من بعض من اهل القبلة قبل ان  
النبي يعلم من احوال الناس بيان ما في لما لا يعلمه غيره والضمير البارز  
في يعلمه عايد الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي في معنى يحتمل ان يكون محض  
الذي لعن النبي لم يكن مؤمنا بل منافقا وبعضهم اى العلماء اطلقوا لعن على  
اى على يزيد لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضى واتفقوا على ان لا يحل على  
جواز لعن على من قتله او امر به او اجاز به ورضى به والحق ان رضى يزيد  
بقتل الحسين واستبشاش اى استبشار يزيد بذلك اى بالقتل وامانه  
اى يزيد اهل البيت النبي مما تواتر خبرنا عنه فانه حجة الاسلام لم  
يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله او رضى به فلا يجوز نسب  
الى كبرته بل لا تحقق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجيش على الحسين فقتلوا  
واما نواهل النبي فكلون الامير امرا او راضيا بما فعله ضد بخصه جلي عند  
العقل فالقول بعدم الرضى من من النظر لاهل القبلة وان كان تفاصيلة  
احاد ائمن لا تثقف في شأنه اى في شأن يزيد بل في ايمانه لعنة الله  
عليه وعلى انصاره واعوانه قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفى لان  
قاتل عثمان لم يكفى مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير لقتل الانبياء  
مع ولو سلم انه كفى حين قتله فالقول على الكافر المعين لا يصح فلعنة  
بمع قيل تكفير قتل الحسين ليس لقتل الصحابي رضى بل لا ياتى اهل  
بيت النبي ولم يوجد ذلك في عثمان رضى وبشهادة الجنة للعشرة  
المبشرة الذين بشرهم النبي حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان

178  
في الجنة وعلى في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص  
في الجنة وابو عبيد بن الجراح في الجنة وكذا يشهد بالجنة الفاطمة و الحسن  
والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سئلت نساء اهل الجنة و  
ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكر  
الاخير ويرضى لهم الشرب ما يرضى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنة او لا  
لاحد بعينه بل بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار  
وكذا اطفالهم تبعاً لهم وقيل هم في الجنة اذ لا اسم لهم وقيل هم في الآفاق  
ووجهه ان عدم التيقن لعدم العلم بخاتمته واذامات ولد المؤمنين طفلاً  
فخاتمته ايمان لا محالة تبعاً لابيهم الا ان يكون تابعا لخاتمته ابيه وهو  
غيب معلوم ويرى المسح على الخفين في السفى والحضر خلا فالله وافق  
لانه اى المسح وان كان زيادة على الكتاب اى كتاب الله تعالى وهو قوله  
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم  
الى المرافق واسموا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين لا يفهم منه جواز  
المسح على الخفين ومن جائزة اى الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور وسئل  
المجهور عن هذه السنة وسئل بالبيان وهو لغة من قال قلت قال  
هذه والبيان متقلبة من واو لقولهم سوال وسأولته على من ابي طالب  
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله ثلثة ايام وليا لهما في المسافر  
ويوما ولية للقيم جعل له معان كثيرة واحداً منهن خيرة لقوله تعالى  
فجعلنا ما تحالاً لما بين يدينا من خيرة ما واثقنا بها ليقول الله وما  
جعلنا القبلة اى اوجبت القبلة وامرنا بها والثالث معنى القول لقوله  
تعالى ان جعلنا قرآنا من بيننا اى قلنا وانزلنا والرابع معنى الخلق

في الجنة وسعد بن ابى وقاص  
في الجنة وسعد بن ابى وقاص



كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور أي خلق الظلمات والنور وروى أبو  
 بكر عن رسول الله أنه قال رخص الله لفرقة ثلاث أيام ولياليهن وللمقيم يوما  
 وليلة إذا نظر قلب خفيته لم يسمع عليهما مفعول رخص وقال الحسن  
 البصري أدركت سبعين نورا أي نفسا من الصحابة يرون المسح على الخفين  
 ولهذا أي لما ذكرنا من الأحاديث قال أبو حنيفة رحمه ما قلت أي لم أكن  
 قائلًا بالمسح حتى جاني فيه أي في حق المسح مثل ضوء النهار وقال الكرخي  
 رجل من أصحاب أبي حنيفة أخاف الكفر من لا يرى المسح على الخفين لأن  
 أي روايات الصحابة التي جاءت فيها في خير التواتر فمن أنكر بوجوب الخبر  
 المتواتر كان كافرا وبالجملة من لا يرى المسح أي لا يجوز المسح على الخفين  
 فهو من أهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضي عن السنة والجماعة  
 فقال أنا نحي الشخين ولا نطعن في الخنثيين أي عثمان وعلي ونسج على الخفين  
 ولا يجتمع نبيذ التمر بهوان نبيذ تمر أو ذبيب في الماء فيجعل في أناء  
 من الخدق وهو يتخذ من التراب فيحدث فيه لفرغ كما في الفقاء فكانه  
 عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجزار جمع جرة أو في الخمر ثم نسخ فعدم  
 تحريمه من قواعد أهل السنة خلافا للرافض وهذا أي ما ذكرتم من عدم  
 صحته بخلاف ما ذهبت إليه الشيعة وصار مسكرا فان القول بحرمته قليلة أو كثيرة  
 دليل مما ذهب خبره إلى كثير من أهل السنة ولا يبلغ وتي درجة الانبياء  
 لأن الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرهون بالوحي وشاهدين  
 الملك مأمورون بالتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء  
 فما نقل من بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كقولهم وضلال  
 فان قلت وروى في الخبر الصحيح أنه قال من عباد الله لأناسيأ ما هم بانبياء

أي بابكر وعرضي عنها

طالع

والشهداء في عظمهم الانبياء والشهداء يوم القيمة يومهم ومقدمهم من الله فقالوا  
 يا رسول الله منهم وما عملهم لعلنا نجزيهم قال لا تحابوا الوحي الله بغير علم  
 بينهم ولا أموال يتعاطونها ففرق بينهم والله أن وجوههم لنور في أنهم لعل  
 متابعين نور ولا يخافون إذا خاف الناس فلا يخزنون إذا خزن الناس وبغضهم  
 منه كون الولي أفضل من النبي مع اجيب بأن شأن الانسان ان يستحق ما رأى  
 حسنا وإن كان له أو خير منه نعم قد يقع ترغ في أن مرتبة النبوة أفضل من  
 من تبة الولاية بهذا القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين أي النبوة والولاية وانه أفضل من  
 من الولي الذي ليس بنبي وقال بعض الصوفية الولاية أفضل لأنها  
 ينشأ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة من الانبياء  
 التبليغ كما هو حال رسول الملك أي الرعاع إلا ان النبي مع أفضل بجمع بين  
 الدارين أي من النبوة تسبيل من التبليغ من الخلف إلى الخلف فحقير  
 ملاحظه الخابئين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبي لقصور ولايته  
 عن غاية الكمال لأن علامة غاية نيل مرتبة النبوة ولا يصل العبد  
 مادام عاقلا احتراز عن الجنون بالغا احتراز عن البصيرة إلى حيث سقط  
 عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجتماع المجهدين  
 على ذلك أي على عدم وصول العبد وذهب بعض إلى ان العبد إذا بلغ  
 غاية المحبة أي محبة أمر وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق  
 سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بار تحاب الكبار وبعضهم  
 إلى انه سقط عنه أي عن العبد العبادات الظاهرة كالصلوة والخوض ويكون  
 عبادة الكفر وهذا كقولهم وضلالة فان كمال الكمال الفاء للتعليل المحبة  
 والإيمان هم الانبياء خصوصا حبیب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم

عنه  
 لوجه من هم

أي سلطان

المناخرين  
 المباحين



اتم واكمل واما قوله مع هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال ان ما ذهب  
اليه بعض المباحين وبعضهم كفى وقد قال مع اذا احببت لم يصح ريب  
فمعناه انه اي الله عصم اي العبد من الذنوب فلم يلحق ضرر او معناه انه  
اذا صدر من العبد ذنب فبه الله تعالى فتاب واستغفر وغفر الله له  
الذنوب فلم يلحق اي لم يلحق ضرر والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على  
ظواهرها كما اخبر الله تعالى من الجود والقصور والانهار والانتجار والاطنة  
وعذاب اهل النار من الذقوم والحميم والسلاسل والاغلال ما لم يعرف  
عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجرمة كقوله تعالى الرحمن  
على العرش استوي والجمية لقوله تعالى فوق ايديهم ونحو ذلك لا يقال  
ليست من اي الالفاظ التي لا يراد ظواهرها من النصوص بل من المتشابه  
لانا نقول المراد من النصوص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمقتضى  
والمحكم بل ما يعاين الظاهر والنص والفد والتشابه والخف  
والشكل والمجهل على ما هو المتعارف عند اصول الكلام اللفظ اذا ظهر  
منه المراد مع ظاهره بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان لم يبق الكلام  
يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص من مقتضى ان  
زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا مع محكمات والعدول عنها اي عن الظواهر  
الى معان يدعيها اهل الباطن وهو الملاحنة ونحو الباطنية لادعائهم  
ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعرفها الا الله  
اي الله تعالى وقصدهم بذلك تقي الشريعة بالحكمة الجادى ميل وعدول  
عن الاسلام الى الحادى في اللفظ الميل عن القصد ولم يراعوا التمسك بالحد لان  
في باحة والتضاق يكفى لكونه اي العدول عن ظواهر النصوص لكونه

والفهم

تلك يبا النبي مع فيما علم مجنبه بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المعتز  
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المص والعدول عن الظواهر  
الى معان يدعيها اهل الباطن كفى والحاد يخالف ما ذهب اليه البعض من  
النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارة خفية الى دقايق تتركز  
على ادب باب السلوك اي الانبياء والاولياء والدقايق المشار اليها بقوله  
ان القرآن بطنا وفي بطنه بطن على اختلاف الروايتين مناه قوله مع  
لا يدخل الملكا بيتا فيه كلاب والقلب بيت هو منزل الملك و  
يحيط اثرهم وعمل استقرارهم والصفات الروحية مثل الغضب والشرق  
والحد والمحد والكلية والعجب كناية فاعية يدخل ويوشحون بالكلية  
يمكن التطبيق بينها اي بين الدقايق وبين الظواهر اوان تخرج جوابا  
من كمال الايمان ومحض الوفاء لان الحاد والكث وره النصوص بان  
ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كخذ  
الاجاد مثلا كفى لكونه اي رد النصوص تلك يبا صريح ما لله تعالى ورسوله  
فمن قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفى لانه ثبت تنزيهاها بالدليل القطعي  
واتحلال المعصية صفة كانت او كبيرة كفى اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي  
وقد علم بذلك اي استحلال المعصية فيما سبق والاشارة اي عدمها او اوجوبها  
اي بالنصوص كفى والاشارة اي عدمها سر على الشريعة كفى لان ذلك اي  
الاستمانة والاشارة من امارات الكذب وعلى هذه الاصول اي الاصول  
المذكورة من العدول ورد النصوص وغيرها يتفرع ما ذكره الفتاوى  
من انه اذا تمتد الحرام حلالا فان كان حرمة لعينه كالمخمر وقد ثبت  
بدليل قطعي يكفى والافلا بان يكون حرمة لعينه كالمفصوب والمسروق

يكتفى

اي عدمها امر صغير







يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلة اذا رتبوا الكبرية لكونها مهيمنة كذا في انما كبرية من جهة انما  
ولا اعتقادهم ان ليس يكون ذلك ان ظهور الجواب بما قيل لانا لان ان اعتقادهم ان  
انما يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانهم المفسر نحو الصدوق والافراد والاعمال  
بناء على اعتقاد انفاء الاعمال بوجوب الكون ان هذا ان خذوا بطبع الخلق توفيق  
بين قولهم انه لا يكون احد من اهل القبلة لئلا يكون قولهم يكون قال بخلق النيران او السحابة  
الرؤية او سبب الشجيرة ابو بكر وعمر بن الخطاب واما ما ذكره في ذلك فعلى الحسب من كل  
ومصدق كلامهم انما هو بان الجبر من الغيب كقولهم ومن الله ما كانا قد صدقنا بما يقول  
فقد كثر بما اترل الله تعالى على محمد والكاظم هو الذي يجبر على الكون في مستقبل الزمان  
ويجبر معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب فكان في العرب كمنه لعلهم كانوا يدعون معرفة  
الامور غيبية من الكهنة ثم يزعمون ان اراد الله ان يراه ياخذ الجبر وما يوجب اليقين الاخبار  
ومنه من كان يدعي انه لا يدرك ان يعلم الامور غيبية اعطيه والعجز البارز عابد الماز والنجي  
اذا ادعى العلم بالحوادث الا انهم من الكاهن وبالجملة العلم الغيب بالغيب امر قديم  
الله تعالى سبحانه وتعالى لا يسئل اليه ان يعلم بالغيب للعباد ولا يعلم منه ان الله تعالى  
المفوض يدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعند منافع  
الغيب لا يعلمها الا الله وسبب تخصيصه في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة والاية ان  
رجلا من رجلا جاء اليه من فاش عنها فسر ذلك لكن كما رواه ان كثير من الاولياء يعلم الغيب  
من بين الخلق وغيرهم فالآية على ان لا يعلمها به الا الله والهاج بطريق المعجزة او الكرامة  
او ارشاد الله تعالى بالافعال كما في ذلك ان الاستدلال فيه والعجز عابدين في  
راجع القاموا لذكره الغيب في قول القائل عند روية ماله الغيب يكون ان حدث  
المطر مدعي علم الغيب لا بعلامة كوفتي وعوفا المني انما هو بعلامة الانفصال لا بعلامة

بعضها

سأه  
أولوا

وما لست الغرض جملة العلامات للمطر ونبه الخواص الارضية بالانفصال العكسي عما نطق  
به الكتاب السماوي حيث قال الله تعالى في سورة النحل وما في الارض جميعا ان  
ذلك لايات لقوم يعقلون والمعدوم ليس بشئ ان ارادوا بالشيء الثابت المتحقق  
على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء يختص بالوجود ومن ان الشيء تزداد  
الوجود والنبوت **العدم** مراد من النفي وهذا هو الذي لم يبايع فيه المعتزلة القائلون بان  
المعدوم الممكن ثابت في الخارج قال المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل شيئا لا  
يترتب عليه الآثار ولا يذللهم قدم الاشياء فلا امتناع خلق الباري تعالى لاهل الموصوف  
بالعدم او المحلوقية هو الموجود الذي ترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان نبوت الشيء  
في الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول بل المعقول نبوته كذلك في الذين وهم لا يقولون  
وان ارادوا المعدوم لا يسمى شيئا فهو كشيء لغوي مبنى على تغيير الشيء بالوجود  
او المعدوم او ما يصح ان يقال ويجبر عنه فالمرجع الى النقل وتبع موارد الاستعمال وفي  
دعاء الاجاء للاموات وصدقناهم ان صدقة الاجاء عنهم في شئ الاموات  
ينفع لهم من الاموات خلاف المعتزلة تمسكاً بان القضاء لا يتبدل اصل القضاء العقل  
تمام الامر وكل نفس مرسومة بما كتبت والمراد من العلم لا يعلم غيره جوابه ان تعليق الرتبة  
بالدعاء والصدق من القضاء ايضا فلا يتبدل فانه كل قدر يجري على سبب كما تراه في  
ادوار الحوت والنسل وغيرها والدعاء من تلك الاسباب ولما ما ورد في الاحاديث القوي  
جمع صحيح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلوات الجنان وقد توارثه ان الدعاء والسلف  
فان لم يكن للاموات نفع لهم فيه اي في الدعاء ولما كان الدعاء في الاولين لا يكون قواماً  
بها ان الذين آمنوا صلوا لهم الصلوات على النبي في العمرة او كل يوم ذكره لافضل  
ينفعهم الدعاء بالصلوات في حق الانبياء وعلما انهم يتغيرون ولا يتبدل قولهم هو الذي

الاشياء

Copy



يصل عليكم وملائكته وقوله صلى الله عليه وآله لان الصلوة حق النبي واوليه فلمها ان يعرفها  
في صفة امان شياء وقال من مات ميت يصل عليه اي جماعة من السلف معا بلغون ما  
كلهم يتبعون ان يطلبون ان الميت لا تنفوا ان قبلت شفاعتهم فيه في حق الميت وعنى سعيد  
عنه ان قال في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان آدم ماتت فابى صدقة صدقة في حقها  
افضل قال في الما قال سعد بن جابر وقال من بنى ابي البر لا سعد وقال في الدعاء في الدعاء  
والصدقة تطغى غيب الرب وقال في ان العباد والمتعب اذا اقر على قربة فان الله تعالى  
العذاب عن مقبرة تلك القربة اربعين يوما والا حاديت قوله رسول الله في الاثار التي  
التي في عذاب من الايات للنبوة اي في نفع الدعاء للاسوة الكريمة ان يحسن الله  
جميع الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعونا استجبكم معناه وقد وانما اعطى لكم وقال ادعونا  
بلا غفلة استجبكم بلا هلكة ويقال وادعونا بلا ضياء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعونا بلا  
استجب لكم مع العطاء ولقوله في استجاب العبد ما يدع باي اربح يدع حال مقارنة الاثم ثم  
قطيعه ربح ما لم يستعمل وقوله في ان ربحكم في كرم استجبت من العبد اذا رفع يديه اليه اي اربح ان  
صغرا اي خالها روي عن سعد بن ابى وقاص رضي قال سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يحل  
يقول لها مكر وب الاخرة عند كل من يوسوس في الظلمة ان لا تدرك الا انت سبحانك  
كنه من الظالمين وفي الاثار من قوله ثم قال من رآه رتبنا الجنة له في الجنة فكان ابراهيم  
ادوم رجا كان موقفا للناس حين سألوه من قول الله تعالى ادعونا استجب لكم وانما ندعوه فلا استجب  
لنا فقال ماتت فلو كان عشرة اشياء او لا وقعتم الله تعالى ولم يؤدوا حقهم وقرأتم كتاب الله ولم  
تقلوا به وادعيتهم عدوة الشيطان ولا يتوبه وادعيتهم حب رسول الله وتركتم آثره وتركتم  
وواليتهم وادعيتهم حب الجنة ولم تعملوا بها وادعيتهم خوف النار فلم ينهوا وتركتم عن الذنب وادعيتهم ان  
الموت حق ولم يستعدوا له واستغفروا بعبادتهم وتركتم عيوب أنفسكم وتأكلوا من رزق الله ولا

الشفاعة

في حقهم

هم

كانوا عليه  
عرفتم الله  
وواليتهم

تسكنون وقد تدفنون موتاكم ولا تنفون واعلم ان العدة في ذلك اي في اجابة الدعوات صدق النبي قوله  
صدق النبي ان لا يوضع قبره في قبره وقلوب الطوبى ان تجرد الامة عن سواه ونعم الخلق ان يتجروا العبد  
الارادة بالكلية في يتجلى فيه ارادة الحق فيضج كلما ارادة لا يحد الحرج وحقه مراتب لا يبارك العبد عن  
بعضها وقلوب الطوبى والصور القلب لقوله في ادعوا اليه وانتم الوالد للخال موقوفون بالاجابة اي قبوله  
واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واضعف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال استجاب دعاء  
الكاظم عليه السلام في دعائه الكاظم في الآلة صلال ولا نه اي الكاظم لا يدعوا الله مع لا لا يوفوا وان  
اخر به قلم وضعه لا يلبس به فقد خفض اقراره وماروي في الحديث اشارة الى جواب سؤال مقدور وها  
يقال في الحديث في الف قول الله تعالى انما استوفيتني بها فان دعوة المظلوم وادع كان كاد استجاب لقول  
على ان النعمة في قدر الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كثر ان النعمة يستجاب وجوزة بعضه بقوله تعالى  
كلما نزع العبد من ارضه الى ارضه ولا تمنى سر بها فقال الله تعالى انك من المظلومين في اجابة  
وايه اي الجواز في استجابه الحكيم وابو منصور البوسني قال الصدق عليه السلام في الجواز في  
يقول القول وما اجزى النبي من استراط جمع شرايطه ان الله علام ما في قلوبهم في الدخال الدخال  
في الرض وهو التيسر والتقوية يقال اذا بس وقفا وقيل سمي وقال لا لا يفرغ في الارض اي ليس في قطع  
كثرة نواحيها يقال دعي فلان الحق باللا اذا غطاه ودخله سره وكذا يقال في قول النبي في يد  
عليه حديث يجمع الدارين وقيل بوقته او الزمان قال في جرح من ارض المشرق يقال لها حراسان  
ودابة الارض واهي حيوان يخرج من الارض حركت له قال لا يدرى قبله من دبره من كثرة الشؤ ما بين  
المفصلين اثني عشر راعا بزرع آدم وعتا على ارض في ثلثة ايام فلا يخرجه الا ثلثها وما جوب  
ويا جوب وكان يا جوب رجلا وما جوب رجلا واما اخوان من بني يافث بن نوح في فكرت نسلا  
فنسب اليها هم امة معا وقيل لامة الاول وول النساء ولا يقدر وول على ابناء مكة والمدينة  
والبيت المقدس ورواهم يكون بعد ويقال يسمى يا جوب وما جوب لكثرة نعمه وادعاهم لانهم

عن كل ما اراده

في التوفيق

ولده



يوحنا بن زبدي في بعض روايات ابن ابراهيم رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان ياجوج وماجوج يكونون السبع كل يوم  
 اذا كانوا يرون شمس الشمس قالوا ان شمسنا قد غابت ان شمسنا قد غابت ان شمسنا قد غابت  
 الله تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قالوا ان شمسنا قد غابت ان شمسنا قد غابت ان شمسنا قد غابت  
 هو كريمة حين تزكوه فيخفونه ويخرجونه على الناس فيشربون الماء كلها ويقتلوا من شعيت الله تعالى  
 اي دوداني اتيتمهم فيملكها ونزل عيسى من السماء عند منارة بين طعان وشرق دمشق وفيه  
 عيسى عيسى في الارض سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم رسل الله في رجا باردا من قبل السماء  
 فلا يبقى على الارض احد فلبث متقال ذرة ثم جزوا الارض الاقبسة فيبقى شرار الناس فامرهم بالسيطرة  
 بعبادة الاوثان وطلوع الشمس من مغربها فهو في الخبر الصحيح انه قال في التوبة بابا عيسى  
 سنة دانه لا يطلع حتى يطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمنين  
 سبعين اشارة الى قوله عمار الله ما بين سبعين سنين الى سبعين وذكر التوفيق لانه اقل من  
 الطول ولا انسان اصل سمانه متناه في العالم واصل زو حانه غير متناه في عالم الاخرة والاول  
 عيسى والثاني طول وخلق بانه كناية عن انتها عمره واليه شات قوله من ان الله يقبل التوبة عما يغفر  
 طلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروض على بعد لانها امور ممكنة اجزها الصادق  
 النبي صلى الله عليه وآله وقال جديعة بن اسيد الغاري طلع رسول الله صلى الله عليه وآله عليهما عليهما وكنت تذكرك فقال صلى الله عليه وآله ما تذكرون  
 قالوا انك الساعة قال صلى الله عليه وآله انما هو يوم يرون قبلها من قبل الساعة عشر ايات اي علامات  
 فذكر الدخان والرجال والداية وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام وماجوج وماجوج  
 وثلاثة خسوف بالشرق وخسوف بالمغرب وخسوف بحزرة التوبة واخر ذلك تاريخ من  
 من اليعرب فطر الناس ما شربهم اول بعض العلماء بغضه الا ترى واول خروج الرجال بظهور الزلزلة  
 ونزول عيسى عليه السلام فاعاد ذلك ظهور الخيرة والصلوة قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها  
 تاويلها بفتح كسر الامور ورجوعها على عكس ما ينبغي قيل عملها على من المعاصي من جنس الخصال

ساه  
 اعماد  
 ان في عالم الدنيا

كما مر في الاحاديث التي في ابن ابراهيم رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان ياجوج وماجوج يكونون السبع كل يوم  
 في كتب السير والتواريخ والفتاوى والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد من الشرعيات  
 الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه قد يخل وقد يصيب ويخطئ لا شاعة والمعتبر له المالك كل مجتهد  
 في المسائل الشرعية والفرعية التي لا قطع فيها اي لا دليل فيها قطع مصيب وهذا الاصل في من على القدر  
 ان الله تعالى في كل ما حدث حكما معينا ان الحكم واحد لا متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد  
 ولهذا قالوا لكل مجتهد مصيب او حكمه ان الحكم في المسائل لا يقتضيه ما ادعى اليه راي المجتهد وحقق  
 هذا المعنى ان المسئلة لا يقتضيه ما ادعى اليه راي المجتهد او يكون في كل مجتهد او يكون في كل مجتهد  
 ان يكون حكمه بما لا يكون في الله تعالى عليه اي على حكم معين دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني  
 فدرست كل الصالحات جماعة فمذا اربعة مذاهب الحنابلة المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل ظني  
 وادعوه ان الدليل الظني المجتهد صاحب ان فقدوا خطأ والمجتهد غير مكلف باصالة ان الحكم يجوز ان  
 الحكم وضاع فلهذا كان الخطي معدو راي ما جواز البذل في سبعة طلب دليل الحكم الشرعي فلا خلاف  
 في هذا المذهب ان الخطي ليس ثم وانما الخلاف في ان الخطي ابتداء وانها اي بالنظر الى الدليل والحكم  
 جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو محض الشك في ان الخطي ابتداء وانها اي بالنظر الى الدليل والحكم  
 فيروا ان اصحاب الدليل حيث اقامه على وجهه سبعة ارباعه واركانه فاحكامها كلف به الاعتبار القوي  
 فاعتبروا يا اولي الابصار وليس عليه اي على السكينة في الاجتهاد واما اقامة الحجة القطعية التي تدلها  
 حق البينة والدليل ان المجتهد قد يخطئ ويصوب الاول قوله في مناصها سيما في غير الحكمة والاعتقاد  
 جميع فتبين قيل كان فهمها بالوصف لكن التفسير في داود بن بوي سليمان في ولا يكون حكمه في فلو  
 كان كل من الاجتهاد بين ابي جهم وداود وسليمان عليه السلام صوابا كانا انما يصيب سلبا بالدرجة  
 لان كل واحد منهما قد اصاب الحكم اي حصى الاجتهاد بين صوابا وفهم اي فهم الصواب انما الاحاديث  
 والاشارة الدالة على تزويد الاجتهاد بين بدي الصواب والخطا حيث صارت متواترة الملقين قال في بيان

في كتب السير والتواريخ والفتاوى والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد من الشرعيات



الزودان البت فكل شدة وان اخطأت فكل حنة وفي حديث اخر جعل الله تعالى المصطفى ابراهيم  
واحد من اهل بيته واصبغ الله عليه من لونه والافق من الشهاب وقد اشترطت الصلابة بعضهم بعضا  
الا فهاذا وانما ان القياس هذا ليس الا بجماع مظهر لا يثبت فاليست كذلك القياس هو النقص فاليست  
بالقياس ثابت بالنقص معني ينتج ان الثابت بالقياس احد فاذا كان كذلك فالحجته قد خبطت ويصعب  
قد اجمعوا والواو للحال على ان الحق فثبت بالنقص واحد لا غير الرابع دليل معقول انه لا تنزعة  
في العوالم الواردة في شريعة نبيا وبين الاشياء من فلو كان لكل حجة مصيبا لزم اتصاف الفعل  
الواحد بالمتساوية فيمن انظر الى حكمة والاباحة والحق والصحة والوجود عدم مدعي كما ثبت المحجته  
الواحد بحجة اكل البش الفلانة واخر ثبت حله فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون العقل الواحد  
متصفا بالمتساوية في الحجة والكل قيل لا في المنع ذلك بالنسبة الى الشيء كاختلاف كلام الرسل  
بالنسبة الى اقوامه فان نبينا وآله بعث المكافاة انما هي المكافاة في الجملة لا في كل شيء الا في التوفيق ونسبه  
على الحال لكونه كوزان يبعث اليهم باحكام مختلفة يورثه فلهذا علمنا مع كانيا بن السريسي وتمام تحقيق  
ان الحق الاول والآخر انما هما كيانا في شريعة النبي ورسول الله صلى الله عليه وسلم  
اعلايكة ورسول الملايكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملايكة واما تفصيل رسول الملايكة على  
عامة البشر فبالاجماع بل بالفروغ واما تفصيل رسول البشر على عامة البشر على عامة الملايكة فلو كان  
الاول ان الله تعالى احاد الملايكة وهو الظاهر في المعروف بالاجماع اما اذا كان الحاشور ملايكة الارض كما هو قيل فلا يثبت  
افضلية آدم على الملايكة كلهم بالسجود لادم وعلو وجهه العظيم والكرم بدليل قوله تعالى حكاية قال ابراهيم ان الله  
بارك الله بالذي كرمتم عليا انا من خلقه من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة لا يلد بالسيء ولا يلد  
وونا العكس ان كل واحد من اهل البيت في قوله تعالى وعلو وجهه العظيم والكرم والسيء ان الله اصطفى ادم وكونا وال  
ادم على الملايكة وبنائه زيادة على استحقاقه العظيم والكرم والثالث انه الله اصطفى ادم وكونا وال  
ابراهيم والخلفاء على العالمين والملايكة من جملة العالم فانه قيل في كل هذا بقوله بن السريسي ان فضل  
عالم العالمين

هذا هو الحق الاول والآخر  
انما هما كيانا في شريعة النبي  
والملايكة افضل من عامة البشر  
وعامة البشر افضل من عامة  
الملايكة واما تفصيل رسول  
الملايكة على عامة البشر  
فبالاجماع بل بالفروغ  
واما تفصيل رسول البشر  
على عامة البشر على  
عامة الملايكة فلو كان  
الاول ان الله تعالى احاد  
الملايكة وهو الظاهر في  
المعروف بالاجماع

على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفصيل بني اسرائيل على محمد والحجاب ان تفصيل  
معينة لا يدور على تفصيل بني الايات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد والحجاب ان تفصيل  
حال وجود بني اسرائيل واما الملايكة فانهم موجودون حال وجود آل ابراهيم وآل عمران وقد ضمن ذلك  
بمعني اذا فضل آل ابراهيم على العالمين فبهم من جملة عامة البشر افضل على الملايكة رسلا وبنوهم بالا  
جماع عدم تفصيل عامة البشر على رسل الملايكة فبقي عامة البشر معمولا به فيما عدا ذلك  
ان فيما تفصيل عامة البشر على رسل الملايكة ولا خلاف في جواب ما يقال وهو ان العالم المخصوص  
كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم القطعي فاجاب بقوله ولا خلاف ان من المسئلة  
فقطعية يكتفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الاثبات يحصل العفائيل والكمالات العلمية والعلوية  
مع وجود العوالم والموافقة من الشهوة والعقبة فيكون ان ظهورها في الفروع والاشياء  
عن اكتساب الكمالات والاستكثار في العبادات ونسب الكمال مع الشوائب والصور والشع  
وادخل في الاصل فيكون افضل وذات المعززة والفلانة وبعض الاشياء من الافضل  
الملايكة وتلك بوجوه الاول ان الملايكة ارواح مجردة كاملة بالحق فبراهمة مبادي  
الشعور والافات كالشهوة والعقبة وطلعت الهبوط والصورة قوية على الافعال الجسية  
عالم الكونية فاضتها وايضا من غير غلط والجواب ان بنى ذلك على اصول الفلاسفة  
دون الاسلام لان الملايكة ليسوا بمجردة عند الاسلام بل اجسام الطيفه وثالثا  
ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتقربون ويتقربون منهم اي من الملايكة  
بدليل قوله تعالى علم شديد العقوي يعني جبرائيل وقوله تعالى نزل في اس بالقرآن الروح  
الامين ولا شك ان المعطى افضل من المتقرب والجواب اننا نقول ان الله والملايكة  
المبلغون الثالث قد اورد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء  
وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والمهابة والجواب ان ذلك لتقدمهم في

Copy University



الوجود اولان وجودهم اضع اي وجود الملائكة اضع فالايان لهم اقوي بما تقدم اولا  
 الرابع قوله تعالى لا يستنكف المسيح اي عيسى قال المفسرون الاستنكاف و  
 الاستكبار واحد قال الكعبن لن يتعظم وقال لا ففش ومقابل لها يأتى وقال الزها  
 ايليس يستنكف الذر ترعون انه انه ان يكون عبد الله ولا الملائكة المعر ترون  
 فان اهل اللسان يفهمون من ذلك القول افضلية الملائكة من عيسى ومن اذ القياس  
 في مثله اي مثل هذا الكلام الرتبة من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من بين الابرار  
 الوزير الوزير اشتقاق في اللغة من الوزير وهو الجبل الذي يقتضيه به لينجى  
 من الملائكة فالوزير يعقد الملك على رأيه في الامور ويأتي اليه يعترض  
 به ولا سلطان ولا الوزير ثم قائل بالفضل اي بالفوق في نفس النبوة  
 بين عيسى وغيره من الانبياء صلوات الله تعالى عليهم المعين هذا جواب  
 عن سؤال مفتر قد يره ان يقال غاية ما في الباب ان يلزم من بين الآية  
 ان يكون الملائكة افضل من عيسى ومن دمج ولا يلزم ان يكون افضل من  
 جميع الانبياء والذر هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفضل و  
 الجواب ان النص من استعملوا المسيح اي عبدوا امرأ عظيما بحيث ترفع من  
 ان يكون عبدا من عباده تعالى ينبغي ان يكون انبالاثة مجردا لا اب له و  
 قال الله تعالى برء الاكلم والابرص اي الذر كانا بعض بدن البيض وبعضه  
 اسود ونحو المطوة بخلاف سامر عباده تعالى من بنى آدم فرد الله تعالى  
 عليهم بانه لا يستنكف من ذلك اي يكونه عبدا لله المسيح ولا اله هو اعلم منه  
 اي من المسيح في هذه المعنى ان يكونه مجردا واه الملائكة الذين لا اب لهم

ولا استنكاف

ولان

ولا اخ ويقدر ان باذن الله تعالى على افعال اقوي واجب من ابراه الاكلم  
 والابرص واحياء الموتى والرتبة من الادنى الى الاعلى والعلو  
 انما يكون امر التجرد واظهار الالات العنوية لانه مطلق  
 الشرف الشرف في اللغة المكاء المرتفع  
 العالم والكمال فلا دلالة على افضلية  
 الملائكة على عيون الله



كنية لطفه حرره  
 عند العايد رافع

كتاب ابي جلي وبه فخص كتابه وكتاب شرحه  
 وكتاب شرح الوان لمدى وبه تلويح كتابه وبه  
 منق منار كتابه في جملة ذكر اولاد كتابه عمو  
 حبل الملك المحيى امانت وضع او تمسك  
 انشا الله تعالى نية كلك من مجلد الورد  
 عقلت اول نية والى

Copyright © King Saud University